

Université de Montréal

La construction féministe de Dieu/e chez Ruether, McFague
et Johnson: Pour une anthropologie de mutualité

par

Hélène Chassot

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en Théologie

Décembre 2004

© Copyright, Hélène Chassot, 2004



BL

25

U54

2005

V. 012

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

La construction féministe de Dieu/e chez Ruether, McFague
et Johnson: Pour une anthropologie de mutualité

Présentée par:

Hélène Chassot

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

.....Lise Baroni.....
président-rapporteur

.....Denise Couture.....
directrice de recherche

.....Jean-François Roussel.....
membre du jury

.....Pierrette Daviau.....
examineur externe

.....Lianne Moyes.....
représentant du doyen de la FES

Remerciements

Je voudrais faire mention spéciale de quelques-unes des personnes qui ont participé à la genèse et à la gestation de ce projet, ainsi qu'à sa réalisation finale. Je les considère comme les « doulas » qui ont m'accompagnée dans ce travail d'« enfantement » et qui m'ont prodigué conseils, encouragements et réconfort, au long de plusieurs années et au cours des révisions successives de la thèse.

J'adresse mes remerciements en particulier à ma directrice de thèse, Madame Denise Couture, pour ses conseils judicieux et son attention rigoureuse aux détails tout au long de la rédaction de ce projet, et tout particulièrement pour son écoute attentive et bienveillante lors des nombreuses conversations échangées, soit de vive voix, soit par téléphone, ou par courriels interposés.

Je remercie également Martine Floret, la lectrice attentive qui a relu d'un oeil critique et perspicace la version finale du projet. Je lui dois de nombreuses corrections et suggestions afin de rendre le texte plus clair et d'une lecture plus agréable. Je remercie également Ken Okoth qui m'a aidée pour la partie technique du format de la thèse.

Enfin, je remercie toute mon équipe de soutien, ma famille proche et lointaine, qui m'a encouragée et soutenue dans la mise au monde de cette thèse: mon mari, Don Businger, qui a assumé de multiples tâches afin de me libérer de tout souci matériel, ma fille Danielle et mes fils Philippe et Nicolas, ainsi que ma belle-fille Alexandra, à laquelle je dois la connaissance de la profession de « doula ». Je remercie aussi Geneviève et François Dufour, Monique Morval, Paule-Renée Villeneuve et Jean Duhaime, qui m'ont accueillie lors de mes nombreux séjours à Montréal, et les amis/es qui m'ont offert leur écoute attentive: en particulier Cratien Girod et Micheline Laguë, professeure à l'Université Saint-Paul, à Ottawa.

Résumé

Le sujet de la thèse est la construction féministe de l'image/concept de Dieu/e selon trois théologiennes Nord-américaines: Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague et Elizabeth A. Johnson, dans sa relation avec leur reconfiguration de l'anthropologie théologique féministe.

L'objectif de la thèse consiste à démontrer une corrélation entre leur construction féministe de Dieu/e et leur anthropologie d'égalité, de mutualité et de partenariat. En conclusion, je suggère d'établir la notion de mutualité comme norme formelle d'une anthropologie et d'une éthique féministes, norme qui s'appliquera aux relations entre les êtres humains et Dieu/e, entre les femmes et les hommes, et entre tous les humains entre eux. Je réserve le terme d'anthropo-relationnalité pour les relations entre les humains et les créatures non-humaines.

Dans une première partie, on trouvera l'exposé de la méthodologie utilisée par les théologiennes, soit celle d'une théologie féministe de la libération (Ruether et Johnson), soit celle d'une théologie de la construction (McFague). La thèse examine ensuite leur critique de la théologie androcentrique et patriarcale de la tradition chrétienne, particulièrement en ce qui concerne le discours de « Dieu ». Elle décrit l'élaboration d'une nouvelle image/concept de Dieu/e chez chacune des auteures: *God/ess* ou la Matrice première chez Ruether, Dieu/e comme Mère, Amant/e et Ami/e chez McFague, et Dieue-Sophia, Celle qui est, chez Johnson. Elle s'efforce de faire ressortir les caractéristiques communes à ces trois auteures d'une compréhension de Dieu/e comme inclusivité, relationnalité, et à la fois immanence et transcendance.

Dans une seconde partie, consacrée à la reconstruction par chaque théologienne d'une anthropologie théologique féministe, seront exposées tour à tour l'anthropologie d'égalité et de libération de Ruether, l'anthropologie « multipolaire » et de mutualité chez Johnson, et la vision anthropologique et cosmologique de Sallie

McFague. Il faut signaler le refus par cette dernière de l'anthropocentrisme, et une vision cosmocentrique de la réalité qui pose les bases de son écoféminisme radical.

Dans une troisième partie, les concepts de mutualité et de partenariat seront définis comme étant des notions constitutives de l'anthropologie théologique féministe, communes à chacune des théologiennes. La thèse établira une corrélation entre leur construction féministe de Dieu comme relationnalité « inclusive » et comme immanence/transcendance et une anthropologie de mutualité qui comprend les relations trinitaires comme paradigme des relations de mutualité entre les humains, quels que soient leur sexe, genre, race ou classe sociale. Elle décrit un modèle de relations mutuelles entre Dieu/e et les humains, ainsi qu'entre ces derniers et les non-humains, suggérées par le symbole de la communion des saints (Johnson), par la sacramentalité du monde (McFague) ou par la notion d'écojustice (Ruether).

Enfin, la thèse propose une féminisation de Dieu selon un modèle personnel, comme Dieu matricielle, Jésus/Christa et Sophia/Doula, et envisage Dieu dans sa relationnalité à la création conçue comme un processus continu. Elle donne quelques éléments de reconstruction d'une anthropologie féministe de mutualité et d'incarnation, qui s'enracine dans l'expérience des femmes et l'incarnation des êtres humains (femmes ou hommes). Dans une dernière étape, une corrélation sera établie avec une éthique définissant la mutualité comme norme formelle des relations humaines.

Mots-Clés en français

1. Androcentrisme (Critique de)
2. Anthropologie théologique
3. Dieu/e ou Dieu
4. Féminisme
5. Image/concept
6. Incarnation
7. Mutualité
8. Paradigme chrétien
9. Partenariat
10. Théologie féministe de la libération

Summary

The subject of this dissertation is the feminist construction of the image/concept of God according to three North American theologians: Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague, and Elizabeth A. Johnson, in correlation with their reconfiguration of a feminist theological anthropology.

The main thesis is that there is a correlation between their feminist construction of God and their anthropology of equality, mutuality, and partnership. The objective of this dissertation is to demonstrate such a correlation. The conclusion will suggest establishing the notion of mutuality as a formal norm for a feminist anthropology and ethics. This formal norm will apply to the relations between God and humans, between women and men, as well as between all human beings. I will use the term of “anthropo-relationality” to describe relations between humans and non-humans.

In the first part, the methodology used by each author will be presented: the methodology of a feminist liberation theology (Ruether and Johnson), as well as the methodology of a constructive theology (McFague). The first chapter will then examine the critique of androcentric and patriarchal theology in the Christian tradition, particularly in the discourse of God. The second chapter will describe the construction of a feminist image/concept of God by each of the theologians: God/ess or Primal Matrix in Ruether, God as Mother, Lover, and Friend in McFague, and Sophia-God, or She Who Is, in Johnson. The third chapter will underline a common feminist comprehension of God as inclusive, relational, and both immanent and transcendent, in the three authors.

The second part will be presenting the feminist theological anthropology of each author: Ruether’s egalitarian anthropology of liberation, Johnson’s “multipolar”

anthropology of mutuality, and the anthropologic and cosmologic vision of McFague.

One must consider the refusal by the latter of anthropocentrism, and her cosmocentric worldview, which will be the foundation of her radical “ecofeminist” theology.

In the third part, the concepts of mutuality and partnership will be further defined, and examined as constitutive of a feminist theological anthropology. The dissertation’s main thesis, i.e. the correlation between a feminist construction of God as relational and inclusive and an anthropology of mutuality will be demonstrated. Mutuality will be taken as paradigm of both the Trinitarian relations between God and humans, and that of the relations among human beings, whatever their sex, (gender), race, class, etc., as well as the relations between humans and non-humans, as illustrated by the symbols of the communion of saints (Johnson), the sacramentality of the world (McFague) or the notion of “ecojustice” (Ruether).

In conclusion, the dissertation will propose the feminization of God and give a personal model of God as “ Matricial “God, Jesus/Christa, and Sophia/Doula, which will underline God’s relationality to creation, thought of as a continuous process. It will also elaborate some elements of reconstruction of a feminist anthropology of mutuality, rooted in women’s experience of embodiment, as a model of embodiment of all human beings. It will also establish mutuality as a formal norm for a feminist ethics, adequate for all human relations.

Keywords

1. Androcentrism (Critique of)
2. Anthropology (theological)
3. Christian paradigm
4. Embodiment
5. Feminism
6. Feminist theology of liberation
7. God (God/ess)
8. Image/concept
9. Mutuality
10. Partnership

Liste des abréviations d'ouvrages utilisés dans la thèse

Titres complets

Abréviations

Ouvrages d'Elizabeth A. Johnson:

Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints, The Continuum, New York, Novalis, Ottawa, 1998.

Friends of God and Prophets

She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, Crossroad, New York, 1992. Traduction française par Pierrot Lambert:

She Who Is

Dieu au-delà du masculin et du féminin: Celui/ Celle qui est, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999.

Dieu au-delà du masculin et du féminin

Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints, The Continuum, New York, 2003.

Truly our sister

Ouvrages de Sallie McFague:

Life Abundant : Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Fortress Press, Minneapolis, 2001.

Life Abundant

Metaphorical Theology : Models of God in Religious Language, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

Metaphorical Theology

Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

Models of God

The Body of God: An Ecological Theology, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

The Body of God

Ouvrages de Rosemary R. Ruether:

Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing, Harper, San Francisco, 1992.

Gaia and God

New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation, The Seabury Press, New York, 1975.

New Woman/New Earth

Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, Beacon Press, Boston, 1983.

Sexism and God-Talk

Women and Redemption: A Theological History, Fortress Press, Minneapolis, 1998.

Women and Redemption

Table des matières

Remerciements	i
Résumé	ii
Summary	iv
Liste des abréviations d'ouvrages utilisés dans la thèse	vi
I. <u>Introduction</u>.....	1
1. Sujet de la thèse	1
2. Présupposés méthodologiques	4
3. Objectifs de la thèse	9
4. Le discours de Dieu/e en théologie féministe de la libération: état de la question	10
4.1. Aperçu historique : le développement du féminisme de la seconde vague, entre 1970 et 1990	10
4.2. Situation actuelle: le féminisme entre 1990 et 2000	13
4.3. Choix des théologiennes étudiées	15
5. Présentation des trois théologiennes :	
5.1. Rosemary Radford Ruether: a) biographie	16
b) approche méthodologique	17
c) critique du patriarcat et reconstruction de l'image/concept de Dieu/éesse	18
d) critique du sexisme de l'anthropologie théologique	19
e) le corpus	20
5.2. Sallie McFague: a) biographie et corpus	22
b) approches méthodologiques	23
c) quelques précisions de terminologie	25
5.3. Elizabeth A. Johnson: a) biographie et corpus	29
b) approche méthodologique	30
c) quelques précisions de terminologie	32
6. Articulation de la thèse	33
II. <u>Première partie : La construction féministe de l'image/concept de Dieu/e</u>	
<u>Chapitre Premier: Méthodologie de la théologie féministe et critique de la tradition et du langage androcentrique</u>.....	36
1.1. Introduction	36
1.2. Mon approche méthodologique	37
2.1. La méthodologie de la théologie féministe de Ruether	39

2.2. Les principes de l'herméneutique féministe de Ruether	41
2.3. La méthodologie constructiviste de McFague	46
2.4. La méthodologie de Johnson	50
3.1 La critique de l'idéologie patriarcale et du langage androcentrique chez Ruether	56
3.2. La critique du langage religieux androcentrique chez McFague	60
3.3. La critique du langage religieux androcentrique chez Johnson	64
4. Conclusion	67

Chapitre deux: La reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/ e..... **69**

1. Introduction	69
2. L'élaboration de Dieu/éesse (<i>God/ess</i>) chez R.R. Ruether	69
3. La construction de nouveaux modèles de Dieu/e chez Sallie McFague	84
3.1. Le modèle de Dieu/e comme Mère	86
3.2. Le modèle de Dieu/e comme Amant/e	91
3.3. Le modèle de Dieu/e comme Ami/e	94
3.4. Dieu/e comme Créatrice, Libératrice et Nourricière	98
4. La reconstruction de Dieu-Sophia chez Elizabeth A. Johnson	100
4.1. La figure de Sophia dans le Premier Testament : Esprit-Sophia	101
4.2. La Sagesse dans le Nouveau Testament : Jésus-Sophia	108
4.3. L'interprétation de la Sagesse comme Mère : Mère-Sophia	113
5. Conclusion	116

Chapitre trois: La compréhension de Dieu/e chez les trois théologiennes: caractéristiques communes **118**

1. Introduction	118
2. La compréhension de Dieu/éesse (<i>God/ess</i>) ou de la Matrice Première chez Ruether	119
2.1. L'inclusivité du masculin et du féminin	119
2.2. L'immanence et la transcendance de Dieu/e	121
2.3. La relationnalité de Dieu/e	124
2.4. Un paradigme de libération	126
3. La compréhension de Dieu/e chez McFague	128
3.1. L'inclusivité du féminin	129
3.2. L'immanence de Dieu/e dans le monde : la métaphore du monde comme le Corps de Dieu/e	133
3.3. La relationnalité de Dieu/e : la Trinité	137
3.4. Un paradigme chrétien d'inclusivité	139
4. La compréhension de Dieu-Sophia chez Johnson	141
4.1 L'inclusivité du féminin : « Celle qui est »	141
4.2. L'immanence transcendante et la transcendance immanente de Dieu	143
4.3 La relationnalité de Dieu exprimée par la Trinité	144
4.4 Un paradigme d'égalité et de mutualité	147
5. Conclusion	147

III. Deuxième partie: Pour une anthropologie théologique féministe

1. Introduction: vers une anthropologie féministe.....	149
<u>Chapitre quatre: L'anthropologie de libération et d'égalité chez Ruether.....</u>	160
1. Introduction	160
1.2 Définition et concepts-clés de l'anthropologie théologique classique	161
2.1. La critique de l'anthropologie patriarcale et androcentrique	162
2.2. Critique de l' <i>imago dei</i> , de Paul à Luther	164
3.1. La reconstruction d'une anthropologie non-sexiste chez Ruether	170
3.2. La conversion féministe ou metanoïa comme point de départ d'une nouvelle anthropologie l'égalité	173
3.3. Le principe de la « pleine humanité des femmes » comme base des relations nouvelles	175
4. L'anthropologie égalitaire illustrée par les diverses tendances du féminisme	177
4.1. Le féminisme libéral	178
4.2. Le féminisme socialiste	180
4.3. Le féminisme « romantique » radical	182
4.4. L'écoféminisme	185
5. Conclusion	187
<u>Chapitre cinq: L'anthropologie d'égalité et de mutualité chez Elizabeth A. Johnson.....</u>	190
1. Introduction	190
2.1. L'enracinement dans l'expérience des femmes	191
2.2. La dynamique de la conversion féministe	193
3.1. La critique de l'anthropologie dualiste traditionnelle	196
3.2. Le modèle « multipolaire » de Johnson	198
4.1. Les femmes comme Images de Dieu/e et Images du Christ	201
4.2. La communion des saints comme symbole de la mutualité dans le Christ	206
5. Conclusion	210
<u>Chapitre six: L'anthropologie et la cosmologie d'inclusivité et de partenariat chez Sallie McFague.....</u>	212
1. Introduction	212
2.1. La critique de l'anthropologie dualiste et androcentrique	
2.2. La critique de l'anthropocentrisme	217
3.1. Une vision cosmologique sur le modèle du monde comme le Corps de Dieu/e	218
3.2. La reconstruction d'une anthropologie et d'une cosmologie inclusives	221
3.3. La reconstruction de l'anthropologie dans <i>Models of God</i> : le partenariat	221
3.4. La reconstruction de l'anthropologie dans <i>The Body of God</i> : l'incarnation	225
4. Une anthropologie de libération dans <i>Life Abundant</i>	235
5. Conclusion	237

IV. <u>Troisième partie: Pour une anthropologie de mutualité</u>	
I. <u>Introduction: Vers une anthropologie théologique de mutualité.....</u>	239
<u>Chapitre sept: Un modèle anthropologique féministe de mutualité.....</u>	246
1. Introduction	246
2.1. La mutualité et l'égalité dans l' <i>imago dei</i> chez Ruether	247
2.2. La mutualité et la multipolarité dans l'anthropologie de Johnson	254
2.3. L'interdépendance et le partenariat chez McFague	261
3. La corrélation entre une anthropologie théologique de mutualité et la construction féministe de Dieu/e	267
3.1. La corrélation entre l'égalité dans l' <i>imago dei</i> et l'inclusivité de Dieu/e (<i>God/ess</i>) chez Ruether	268
3.2. La corrélation entre une anthropologie de mutualité et la relationnalité de Dieu/e-Sophia chez Johnson	271
3.3. La corrélation entre une anthropologie du partenariat et les modèles de Dieu/e chez McFague	273
4. Conclusion	275
<u>Chapitre huit: Une proposition pour une construction féministe de Dieu et un modèle anthropologique de mutualité</u>	279
1. Introduction	279
2. Une reconstruction féministe de Dieu	280
3. Éléments pour une reconstruction d'une anthropologie féministe de mutualité	287
3.1. La genèse: l'expérience interprétée des femmes	287
3.2. Une anthropologie de l'incarnation	291
4.1. Ressources : les symboles de l' <i>imago dei</i> et de l' <i>imago Christi</i>	294
4.2. Autres ressources possibles	298
5. Une anthropologie de mutualité dans le respect des différences	301
6. La mutualité comme norme d'une éthique féministe et écologique	303
7. Conclusion	311
V. <u>Conclusion : Pour une éthique de la mutualité.....</u>	314
1. Introduction	314
2. Pourquoi une féminisation de Dieu ?	315
3. Pour un modèle éthique féministe et écologique de mutualité	318
4. Conclusion	325
VI. <u>Bibliographie sélective</u>	327
A) Sources premières	327
B) Essais critiques	332
C) Ouvrages généraux sur les théologies et théories féministes	336
D) Ouvrages généraux de théologie et de philosophie	339

Introduction

1. Sujet de la thèse

Le mot « Dieu » évoque à la fois une nébuleuse d'images qui ont parlé à l'imagination humaine au cours des siècles et un élément conceptuel qui s'adresse à l'intellect et que l'on a défini de façon très diverse, selon les religions, les cultures et les époques. Je situe ma thèse dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, dans laquelle le monothéisme a prévalu et selon laquelle « Dieu » s'est donné à connaître aux humains par une Révélation. Cette Révélation reflète un certain nombre d'expériences que des hommes ont fait du « divin » et qu'ils ont consignées par écrit, au cours d'une longue période historique, et qui ont formé en ensemble d'oeuvres appelé, de façon générale, la Bible. J'utilise ici le masculin à dessein: la Bible représente en effet, une vision de la transcendance de Dieu et l'expérience que des hommes en ont faite, et qu'ils ont élaborée dans ces écrits, selon des critères propres à leur culture et leurs traditions. Un premier ensemble a formé ce qu'on appelle le Premier Testament, ou les Écritures hébraïques, un second ensemble constitue le Second Testament, plus connu sous le nom de Nouveau Testament. Les deux « Testaments » partagent une certaine représentation de « Dieu » et un point de vue « androcentrique »: écrits par des hommes (qui seuls détenaient la connaissance de l'écriture) et pour des hommes, ils représentent, pour la plupart, une interprétation masculine de l'expérience religieuse.¹ Le concept même de « Dieu » et les images qui lui sont rattachées sont évocatrices d'une puissance, d'une autorité, d'une autonomie et d'une

¹ Pour cette présentation, voir l'article d'Elizabeth A. Johnson "*Feminist Hermeneutics*", dans *Chicago Studies*, vol. 27 (1988), pp. 123-135, en particulier p.130.

souveraineté généralement attribuées humainement à un roi ou à un chef militaire, de fait presque toujours un personnage masculin.

Dans la tradition théologique qui a interprété ces écrits, les théologiens ont été, jusqu'à tout récemment, exclusivement des hommes et ils ont renforcé le préjugé androcentrique de leur interprétation: « Dieu » est devenu « Dieu-le-Père » ou l'Être suprême, conçu comme essentiellement masculin, quelquefois littéralement et de manière exclusive du féminin. En effet, malgré des assertions répétées que « Dieu » est au-delà de la différenciation sexuelle et de toute représentation anthropomorphique, le langage même de la théologie ne lui attribue-t-il pas, sinon le sexe, du moins le genre grammatical masculin, et cela dans la plupart des langues anciennes et modernes ?

La compréhension traditionnelle de « Dieu » dans la théologie classique se trouve aujourd'hui remise en question par tout un courant de pensée, communément appelé théologie féministe. Cette tendance qui se situe dans la foulée des mouvements de libération des femmes, s'est efforcée de repenser la question de Dieu/e en y incluant le genre féminin et de trouver un nouveau langage pour exprimer cette inclusivité. Des théologiennes se sont engagées dans cet effort de repenser la tradition chrétienne, et en particulier le discours de Dieu/e, afin de le dépouiller de ses préjugés androcentriques, et parfois même sexistes, qu'elles jugent préjudiciables pour les femmes. Critiquant la symbolique patriarcale et androcentrique qui structure le discours de « Dieu » en théologie traditionnelle, elles suggèrent de reconstruire une nouvelle image et un concept de Dieu/e qui soient inclusifs du féminin. J'appellerai cet effort la construction féministe de l'image/concept de Dieu/e, afin de bien montrer que cette construction se déploie aussi bien au niveau de la symbolique (image) que de la conceptualisation (concept) de Dieu/e. J'ajouterais que les images, ou symboles, forment ce qu'on pourrait nommer le premier

niveau du langage religieux et le concept indique une réflexion sur les symboles, c'est-à-dire un langage au second degré.² On pourra repérer diverses manières de désigner Dieu/e au cours de la thèse et il est important de m'expliquer sur l'usage que je fais de ce vocable, avec ses nuances particulières. J'adopte le signe linguistique «Dieu/e» pour indiquer l'inclusion du masculin et du féminin, sans imposer la dominance de l'un ou de l'autre. Je me réfère cependant à «Dieu» au masculin quand je parle du Dieu de la tradition classique, androcentrique et patriarcale, et à «Dieue» quand je veux souligner la féminisation de ce vocable dans certains contextes de théologie féministe.³

De nombreuses théologiennes se sont attachées, en un premier temps, à la critique du langage et de la représentation androcentrique de «Dieu» dans la tradition chrétienne. Je mentionnerai les principales critiques, que je replacerai dans le contexte théologique où elles se sont développées, et selon les divers courants des théologies féministes qui ont émergé depuis les années 1970 et jusqu'aux années 2000. Mais je m'attacherai surtout à analyser la reconstruction d'une image/concept de Dieu/e inclusive que plusieurs de ces théologiennes ont élaborée et qu'elles nomment de manière nouvelle: «Dieu/éesse» (*God/ess*) chez Rosemary Radford Ruether, Dieu/e comme Mère, Amant/e ou Ami/e chez Sallie McFague, Dieu/e-Sophia, Celle-qui-est (*She Who Is*) chez Elizabeth A. Johnson. Je propose de considérer ces diverses manières de nommer Dieu/e non seulement comme une féminisation du langage, mais comme une véritable construction féministe de l'image/concept de Dieu/e. Elles constituent une nouvelle approche théologique à la fois du

² Pour une analyse de ces deux niveaux de discours, voir Charles E. REAGAN: *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*, Beacon Press, Boston, 1978, ainsi que Loretta DORNISCH: *Faith and Philosophy of Paul Ricoeur*, Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y. 1990.

³ Pour une féminisation de Dieu/e dans le contexte québécois, voir l'article de Denise COUTURE et Marie-Andrée ROY: «Dire Dieu: dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives du mot Dieu en contexte québécois.» dans *Dire Dieu Aujourd'hui: Actes du Congrès de la Société canadienne de Théologie*, Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), Fides, Montréal, 1994, pp. 133-146.

discours de Dieu/e et de l'anthropologie théologique, afin de mieux rendre compte de la présence et de l'expérience des femmes et d'élaborer un discours de Dieu/e tenant compte des rapports plus égalitaires existant aujourd'hui entre femmes et hommes.

2. Présupposés méthodologiques

Toute connaissance étant nécessairement « située », il importe de donner ici quelques indications sur ma position, du point de vue social et épistémologique aussi bien que de celui de mon insertion dans le discours théologique. Je me contenterai d'indications assez brèves, me réservant de revenir sur ces questions dans le corps de la thèse.

Personnellement, je me situe comme femme blanche, Européenne et Américaine, de classe moyenne, francophone, mais placée à un point de jonction entre plusieurs langues et cultures, étant née en Suisse, mais ayant émigré aux États-Unis dans les années 1970. J'ai vécu ensuite dans plusieurs pays européens, ainsi qu'au Canada et aux États-Unis entre les années 1980 et aujourd'hui. Je représente assez littéralement le « sujet nomade » dont parle une philosophe féministe européenne,⁴ ayant intégré des éléments culturels venus des deux continents et assumant pleinement ma différence à la fois sexuelle et culturelle. Sur le plan de l'épistémologie, j'adhère à une forme du féminisme développé en Amérique du Nord surtout, le « *standpoint feminism* » dont les principales théoriciennes se nomment Nancy Hartsock, Sandra Harding et Donna Haraway.⁵ Je ne développerai pas cette épistémologie dans le contexte de la thèse, dont le sujet se limite à la théologie féministe, mais il importe de préciser ici quelques-uns de mes présupposés méthodologiques. J'estime la position

⁴ Voir Rosi BRAIDOTTI: *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, New York, 1994, en particulier le chapitre 8: "Sexual difference as a nomadic political project", pp. 147- 172.

⁵ Pour un survol de ses différentes épistémologies, voir Lucy TATMAN: *Knowledge that Matters: A feminist theological paradigm and epistemology*, Sheffield Academic Press, Londres 2001, et Pilgrim Press, Cleveland, OH, 2001, pp. 95-124, ainsi que Sandra HARDING et Merrill B. HINTIKKA (dir. : *Discovering Reality: Feminist perspectives on epistemology: Metaphysics, methodology and philosophy of Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1983. Voir également Michèle LE DŒUFF: *Le sexe du savoir*, Aubier, Paris, 1990.

épistémologique présentée par ces auteures compatible avec une théologie féministe de la libération, adaptée au contexte nord-américain, en ceci que le point de vue privilégié de la connaissance n'est pas celui des puissants, mais celui des désavantagés, le point de vue qu'on a du bas de l'échelle sociale. En effet, comme le note Lucy Tatman, au sujet de l'objectivité de la connaissance:

Haraway's notion of objectivity is thus fully compatible with feminist standpoint theory. She has written that 'there is good reason to believe that vision is better from below the brilliant space platforms of the powerful.'⁶

Cette forme d'épistémologie rejoint le point de vue de la théologie de la libération, qui a reconnu « le privilège herméneutique des opprimés »⁷ dans son approche méthodologique, et sera reprise par des théologiennes féministes.

Je ne peux en aucune façon parler pour des femmes venues d'autres contextes (les Afro-Américaines, les Latino-Américaines, ou les Amérindiennes), mais je peux espérer joindre ma voix à la conversation comme une nouvelle venue dans la communauté politique, sociale et culturelle nord-américaine.

Sur le plan théologique, je me situe comme femme dans le courant de la théologie féministe chrétienne réformiste, principalement catholique, qui s'est développée dans la mouvance des théologies de la libération à partir des années 1970. Ce mouvement représente le terreau de mon enracinement à la fois féministe et théologique, surtout à partir des années 1980 jusqu'à aujourd'hui. Je veux l'explicitier ici, car il constitue le contexte théologique direct de deux des théologiennes choisies (Ruether et Johnson). Ce courant de

⁶ Lucy TATMAN: op. cit. p. 114. La citation de Donna HARAWAY est tirée de "*Situated Knowledges, : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*" dans *Feminist Studies*, 14, 3 (Fall 1988), pp. 575-599, p. 593-594.

⁷ Cette expression est de Gustavo GUTIÉRREZ, mais est reprise par Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA.

la théologie de la libération est issue du continent latino-américain et s'est développée d'abord et surtout dans ce continent. Je n'en donne ici qu'un bref aperçu.

La théologie de la libération en Amérique latine s'est d'abord déclinée au masculin et ses principaux représentants, Gustavo Gutiérrez et Jon Sobrino, ont souligné la nécessité de tenir compte des pauvres et des marginalisés de ce continent pour élaborer leur théologie.⁸ C'est ce qu'on a nommé « l'option préférentielle pour les pauvres », définie à la rencontre des évêques latino-américains de Medellin (1968) et reprise à celle de Puebla (1979). Peu à peu, ce mouvement s'est étendu aux femmes et des femmes latino-américaines ont pris conscience de leur oppression et de leur non-reconnaissance comme personnes, soit dans la société civile, soit dans l'Église. Le mouvement de la théologie de la libération des femmes s'est développé selon deux lignes de pensée, et je vais recourir à une théologienne venue du continent latino-américain pour expliciter la différence entre « une théologie de la libération au féminin » et une « théologie féministe de la libération ».⁹ Les premières de ces théologiennes féministes se sont situées dans le contexte de la théologie de la libération et ont oeuvré, certaines dans la pastorale, d'autres à un niveau de réflexion théorique, selon Ivone Gebara :

Bon nombre de théologiennes féministes sont marquées par une approche pastorale qui prend au sérieux les questions concrètes posées par différents groupes de femmes et essayent de les introduire dans l'organisation de la pastorale. D'autres théologiennes développent une démarche plus théorique, essayant de réfléchir sur les conséquences pratiques de certains concepts et doctrines théologiques dans la vie des femmes.¹⁰

⁸ Pour le développement de la théologie de la libération, voir Rebecca S. CHOPP: *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1986, pp. 7- 63.

⁹ Voir Ivone GEBARA: "Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération" dans *Alternatives Sud* VII (2000) 1, pp. 225-241. Pour une compréhension de la théologie de la libération « au masculin » voir Gustavo GUTIÉRREZ: *Théologie de la libération: Perspectives*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974.

¹⁰ Ivone GEBARA: "Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération", dans op. cit. p. 226.

Mais, dans une première étape, ces théologiennes ont élaboré une « théologie de la libération au féminin », c'est-à-dire en gardant l'approche et les méthodes de la théologie de la libération, ainsi que « l'option préférentielle pour les pauvres », mais sans percevoir qu'elles comptaient elles-mêmes parmi les pauvres et les opprimées:

Elles se sont mises à revoir ce qu'elles avaient appris en théologie, à partir de la perspective des opprimés, sans découvrir qu'elles faisaient partie de façon particulière de ces opprimés. La 'différence' de genre et les analyses qui en découlent n'étaient pas encore considérées comme une clé pour mieux comprendre les rapports humains.¹¹

Ces premières théologiennes de la libération d'Amérique latine ont voulu réaliser une égalité entre hommes et femmes, mais sans toucher aux structures profondes de la société et de l'Église qui ont engendré l'inégalité. Elles ont continué de penser la théologie selon les mêmes schémas et les mêmes modes de pensée que les hommes. Comme le constate Gebara:

D'une certaine façon leur but a été atteint, dans la mesure où elles sont arrivées à inclure le souci féminin dans les projets de libération. Mais leurs propositions ne sont pas parvenues à changer la structure patriarcale de la théologie et des institutions religieuses.¹²

Cette démarche de théologie de la libération au féminin n'étant pas suffisante pour changer la structure patriarcale de la théologie, selon Gebara, il faut faire appel à une démarche plus radicale, qu'elle nomme « théologie féministe de la libération ». Cette dernière consiste en une critique profonde des contenus de la théologie traditionnelle aussi bien qu'une reconstruction méthodique d'une théologie féministe, dans un nouvel horizon de sens, comme l'explique encore la théologienne:

[C]'est dans ce sens que le féminisme théologique essaye d'introduire un processus méthodologique de *déconstruction* des contenus théologiques traditionnels pour montrer combien ils sont dépendants d'une façon patriarcale d'exprimer les valeurs humaines. Le processus de *déconstruction* est aussi un processus de *construction*, même s'il est encore

¹¹ Ibid. p. 230.

¹² Ibid. p. 232.

fragile et mouvant. La nouvelle construction dessine un nouvel horizon, un horizon de sens, une possibilité pour sortir des catégories qui nous gardent dans l'aliénation et l'exclusion.¹³

La distinction entre une « théologie de la libération au féminin » et une « théologie féministe de la libération » me paraît importante pour comprendre la démarche des trois théologiennes nord-américaines que j'étudierai dans la thèse, en particulier Rosemary Radford Ruether. En effet, cette dernière se réclame, du moins au début de sa réflexion, dans les années 1970, d'une démarche de théologie de la libération au féminin, mettant au point de départ de la théologie l'expérience des femmes. Mais elle aussi en arrivera à remettre profondément en question les contenus et les méthodes de la théologie traditionnelle, et tentera d'élaborer une nouvelle construction de ces contenus, notamment de l'image/concept de Dieu/e et des relations entre Dieu/e et les humains, à partir des années 1980 surtout. Cela suppose une reconstruction de l'ensemble de la vision anthropologique et cosmologique, ainsi que des relations entre Dieu/e et le monde. Selon Gebara, cette nouvelle construction repose sur une nouvelle catégorie de pensée, qu'elle nomme la relationnalité :

[S]i l'on essaye de penser le monde et l'être humain en dehors de cette hiérarchie avec Dieu comme sommet, il nous faut introduire une autre catégorie de pensée. Il me semble que la catégorie de *relationalité* est celle qui est la plus adaptée pour cette nouvelle compréhension de l'être humain dans et avec le monde. La vie est relation et interrelation.¹⁴

Une approche méthodologique et conceptuelle qui s'appuie sur la relationnalité caractérise en effet, non seulement la théologie féministe de la libération latino-américaine, mais également les diverses théologies féministes nord-américaines, et il est important de souligner d'emblée une communauté entre ces deux courants du féminisme théologique. Il

¹³ Ibid. p. 235 (je souligne).

¹⁴ Ibid. p. 235-236 (en italique dans le texte).

faudra noter comment les trois théologiennes étudiées font usage de cette catégorie de la relationnalité, ce que je ferai ressortir au chapitre trois.

Je me situe moi-même dans le courant de la théologie féministe de la libération, dans la mouvance catholique réformatrice, mais ouverte à la dimension œcuménique et interreligieuse présente dans le mouvement des femmes. Je me caractérise comme féministe chrétienne, reliée à une Église et une tradition spécifiques (catholique) auxquelles je demeure attachée, tout en voulant y apporter une ouverture et une perspective œcuménique.

3. Objectifs de la thèse

Le discours de Dieu/e est intimement lié à une vision anthropologique d'égalité et d'inclusivité, ainsi qu'à des rapports de mutualité entre femmes et hommes, aussi bien qu'entre tous les humains. Je postule pour ma part que la référence à une image/concept de Dieu/e inclusive est déterminante pour une redéfinition des relations humaines sur la base d'une égalité des personnes, qu'elles soient femmes ou hommes, de diverses races, cultures et conditions sociales. Ce sera l'objectif principal de la thèse que de démontrer une corrélation entre la construction féministe de Dieu/e et un discours anthropologique de mutualité, chez les trois théologiennes que j'ai retenues: Ruether, McFague et Johnson. Cette corrélation s'inscrit dans un mouvement dialectique entre une réflexion qui s'enracine dans l'expérience des femmes et qui veut redéfinir une vision anthropologique féministe et une construction féministe de Dieu/e, inclusive du féminin. Le discours théologique et le discours anthropologique s'appellent mutuellement, et ma tâche sera d'explicitier et de thématiser cette corrélation chez chacune des théologiennes.

L'objectif secondaire de la thèse sera de proposer un nouveau modèle de Dieu au féminin et de fournir quelques éléments pour une reconstruction d'une anthropologie

féministe. Je montrerai, en fin de parcours, comment cette corrélation entre discours théologique et discours anthropologique peut donner lieu à un modèle anthropologique de mutualité et aura des implications également sur le plan de l'éthique.

4. Le développement de la théologie féministe de la libération: état de la question

Afin de donner un certain contexte à la théologie féministe et particulièrement au courant réformiste dans lequel se situent les trois théologiennes étudiées dans la thèse, je retracerai brièvement le développement de cette théologie dans les diverses mouvances du féminisme de la seconde vague. Mon objectif n'étant pas de faire l'histoire du féminisme, je n'en donnerai qu'un aperçu relativement succinct, en en marquant les courants principaux dans les trente dernières années.

4.1. Aperçu historique: le courant du féminisme de la seconde vague, entre 1970 et 1990

Dès le milieu des années 1960, le mouvement d'émancipation des femmes, connu également sous le nom de féminisme de la seconde vague, s'est manifesté comme une force bouleversant les sociétés occidentales, tant en Europe qu'aux États-Unis, conjointement aux mouvements de société pour les droits des étudiants (le mouvement de mai 1968 en France notamment) et pour les droits civils des Noirs américains (*the Civil rights movement* aux États-Unis). Je ne veux pas faire ici l'histoire du féminisme en général, comme mouvement de société, mais seulement en tant que celui-ci a affecté le développement de la théologie, à côté d'autres mouvements qui l'ont marquée. À partir des années 1970, le courant de la théologie de la libération, né en Amérique latine, s'est fait connaître simultanément en Europe et aux États-Unis, avec les traductions des livres de Gustavo Gutiérrez notamment. Ce courant théologique qui met l'accent sur l'expérience d'oppression des pauvres du

continent sud-américain, et sur une réinterprétation du salut comme libération accomplie dans l'histoire, a contribué au développement de deux tendances théologiques en Amérique du Nord : d'une part, une théologie de la libération des Noirs américains,¹⁵ et, d'autre part, une théologie de la libération dite « féministe », qui se veut une réflexion à partir de l'expérience des femmes et dont une des pionnières aux États-Unis a été Rosemary Radford Ruether.¹⁶

Cette dernière, ainsi que Mary Daly, ont été parmi les premières à dénoncer le sexisme et le langage androcentrique des textes de la tradition biblique et de la théologie chrétienne.¹⁷ Ce courant de théologie féministe s'est développé à partir de l'expérience d'oppression que les femmes américaines (sans distinction de race ni de classe, dans les débuts du mouvement) faisaient encore, soit dans la société civile, (discrimination dans le travail, interdiction de l'avortement), soit sur le plan des Églises (interdiction de la contraception, et de l'accès aux ministères ecclésiaux, etc). Ces formes de discrimination et de sexisme inhérentes à la société nord-américaine ont suscité des forces de résistance, ainsi qu'un mouvement de solidarité en vue de la libération des femmes. Ce qui était visé, dans les débuts du mouvement du moins, était l'égalité plénière des femmes sur le plan des droits humains, la non-discrimination sur le plan de l'emploi, l'accès légal à la contraception et à l'avortement, et enfin, sur le plan des institutions ecclésiastiques, l'accès aux ministères et à la participation égalitaire dans la vie des Églises. Les premières revendications ont été une

¹⁵ Ce courant est nommé "*Black theology*" et son principal représentant est James Cone, voir infra.

¹⁶ Sur les liens entre théologie de la libération et théologie féministe voir Rosemary Radford RUETHER: *Liberation Theology: Human hope confronts Christian history and American power*, Paulist Press, New York, 1972, en particulier le chapitre 1 "*The foundations for a Theology of Liberation*" pp. 1-22.

¹⁷ L'ouvrage de Mary DALY: *Beyond God the Father: Toward a philosophy of women's liberation*, Beacon Press, Boston, 1973, a fait date dans l'histoire de la théologie féministe, de même que sa monographie : *The Church and the Second Sex*, Harper & Row, New York, 1968. Ce n'est que 10 ans plus tard que paraîtra une systématisation de la théologie féministe, avec l'ouvrage de Rosemary Radford RUETHER: *Sexism and God-Talk : Toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston, 1983.

aspiration à l'égalité des droits et à la liberté pour les femmes de choisir leur participation à la société, ainsi que la liberté reproductive.

Dans le discours théologique, ces revendications se sont traduites par une critique du sexisme et de l'androcentrisme de la tradition théologique et des textes bibliques, ainsi que par l'accent mis sur la redécouverte des traditions égalitaires qui avaient été perdues ou « effacées ». Des théologiennes se sont efforcées de recouvrer ou de reconstruire ces traditions égalitaires, plus favorables aux femmes. C'est le cas, par exemple d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, ou de Letty Russell, qui ont développé une herméneutique féministe des textes bibliques.¹⁸ Entre les années 1970 et 1990, un corpus de théologie féministe s'est constitué, qui recouvre tous les domaines de la théologie. Durant cette période, le développement des théologies féministes se fit selon plusieurs lignes de pensée, et l'on peut distinguer divers courants ou lignes de force qui se dégagent de l'ensemble. Sans vouloir durcir les positions, on peut distinguer un courant réformiste, un courant para-chrétien ou « révolutionnaire » et un courant dit « post-chrétien » ou post-judaïque. Selon Elisabeth J. Lacelle, le courant « post-chrétien » se caractérise par le rejet des traditions religieuses judaïques ou chrétiennes, - ce serait le cas de Mary Daly, à partir des années 1970 -, le courant « para-chrétien » ou « révolutionnaire » accorde la priorité à l'expérience des femmes, comme principe normatif, et le courant « chrétien-réformiste » caractérise des femmes qui se situent dans la tradition chrétienne et tentent de la réformer, tout en demeurant à l'intérieur de ce qu'on pourrait nommer « le paradigme chrétien ».¹⁹ Il faut

¹⁸ Voir notamment Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her: A feminist reconstruction of Christian origins*, Crossroad, New York, 1983 et Letty RUSSELL: *Feminist Interpretations of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia, 1985.

¹⁹ Voir Élisabeth J. Lacelle: *L'incontournable échange: Conversations œcuméniques et pluridisciplinaires*, Bellarmin, Montréal, 1994, particulièrement le chapitre intitulé « Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines et ses enjeux », pp. 18-36. La notion de paradigme chrétien, utilisée par Ruether et McFague, sera explicitée lorsque je traiterai de ces auteures.

noter que ces distinctions demeurent fluides et que d'autres auteures en présentent une vision différente. Mais presque toutes s'accordent sur la division entre un courant réformiste, un courant radical ou révolutionnaire et un courant post-chrétien, qui est identifié parfois avec le mouvement de retour à la déesse (Carol Christ, par exemple).²⁰

Certaines théologiennes féministes s'inscrivent dans la mouvance des théologies de la libération, plus précisément des théologies féministes de la libération: c'est le cas de Rosemary Radford Ruether, d'Elizabeth A. Johnson ou d'Elisabeth Schüssler Fiorenza. D'autres se situent dans la foulée des philosophies post-structuralistes, en particulier de celle de Michel Foucault: tel est le cas de Rebecca Chopp, Mary McClintock Fulkerson ou Sharon Welch.²¹ D'autres sont plus difficiles à situer du point de vue féministe, mais adoptent soit une approche constructiviste, dans la ligne des travaux de Gordon Kaufman - c'est le cas de Sallie McFague - soit l'approche de la théologie dite du « process », telles Sheila Greeve Davaney ou Marjorie H. Shuchocki.²² Cette présentation ne saurait être exhaustive, mais concerne surtout quelques approches de théologies féministes représentées par des théologiennes féministes blanches et de classe moyenne, qui se sont développées aux États-Unis entre 1970 et 1990.

4.2. La situation actuelle : les théologies féministes de 1990 à 2000

Depuis le milieu des années 1980, mais surtout de 1990 à 2000, le mouvement des théologies féministes est marqué par l'émergence de nouvelles voix, revendiquant leurs

²⁰ Pour les distinctions faites aux États-Unis, voir l'article de Susan A. ROSS: « *Feminist Theology : A Review of Literature* » dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. CURRAN, Margaret A. FARLEY et Richard A. McCORMICK (dir.), Paulist Press, Mahwah, N.Y., 1996, pp. 11-30.

²¹ Voir Rebecca S. CHOPP: *The Power to speak: Feminism, Language, God*, Crossroad, New York, 1991.

²² Voir Sallie McFAGUE: *Models of God: Theology for an ecological, nuclear age*, Fortress Press, Philadelphia, 1987 et Sheila Greeve DAVANEY (dir.): *Feminism and Process Thought: The Harvard Divinity School Claremont Center for Process Studies Symposium Papers*, Edwin Mellen, New York, 1978.

points de vue particuliers, selon leur appartenance raciale, ethnique et culturelle. Les premières théologiennes féministes ont représenté la culture dominante, blanche et de classe moyenne, même si des théologiennes noires ont publié dès les années 1970. Mais dans les années 1990 à 2000, de multiples voix se sont élevées, venant des minorités noires et hispaniques des États-Unis, ainsi que des pays du Tiers-monde (Afrique, Amérique latine et Asie). Les théologiennes Afro-Américaines ont adopté le terme de « *womanist* » pour décrire leur théologie, un terme qui se réfère à une expression inventée par une auteure Afro-Américaine, Alice Walker. Au milieu des années 1990, ce mouvement est représenté principalement par Katie Geneva Cannon, Delores S. Williams, Mary Shawn Copeland and Renita Weems.²³

Les théologiennes d'origine hispanique ont voulu également se démarquer de la théologie féministe blanche et ont nommé leur mouvement « *mujerista theology* ». Les principales représentantes de ce mouvement sont Ada Maria Isasi-Diaz aux États-Unis, ainsi que Maria Pilar Aquino et Elsa Tamez en Amérique latine. D'autres courants ont émergé en Afrique, en Asie, qui ont contribué à un élargissement de la perspective féministe à tous les continents.²⁴

Cette diversification s'est produite aussi bien au sein d'organismes protestants, tels que le Conseil Œcuménique des Églises (COE), que du côté des théologiennes catholiques issues du Tiers-monde.²⁵ Il faudrait encore mentionner le développement, à partir des années

²³ Voir l'article de Susan A. ROSS: « *Feminist Theology: A Review of Literature* », dans op. cit., pp. 11-30.

²⁴ Pour un bref survol de ces diverses théologies, voir Rosemary Radford RUETHER: *Women and Redemption: A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, en particulier le chapitre 8, pp. 241-272, ainsi que Susan A. ROSS : « *Feminist Theology: A Review of Literature* » dans op. cit. pp. 18-21.

²⁵ Pour un survol des théologies du Tiers-monde voir, Ursula KING (dir.) : *Feminist Theology from the Third World*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994.

1990, des théologies autochtones, et du mouvement de l'écoféminisme, qui comprend des théologiennes de tous les continents, unies par le souci commun de sauvegarde de l'environnement au niveau planétaire, et qui recoupe les préoccupations féministes et le souci écologique. Parmi les pionnières de ce mouvement en Amérique du Nord, il faut citer deux des théologiennes étudiées: Rosemary Radford Ruether et Sallie McFague. Toutefois, je ne les analyserai pas en tant que théologiennes écoféministes, mais plutôt dans leur développement d'une théologie féministe égalitaire et relationnelle et d'une anthropologie de mutualité pouvant s'étendre aux dimensions de la planète entière. Il y aurait à nommer bien d'autres tendances qui se sont manifestées dans les théologies féministes à partir des années 1990. Je n'ai mentionné que les principales, celles qui présentent des points communs avec les théologies féministes de la libération, qui représentent la mouvance surtout étudiée dans la thèse.

4. 3. Choix des théologiennes étudiées.

Mon objectif principal étant de démontrer une corrélation entre une construction féministe de Dieu/e et une anthropologie de mutualité, j'ai choisi trois théologiennes qui ont apporté une contribution particulière à ce domaine en élaborant une nouvelle construction de Dieu/e, aussi bien qu'une nouvelle conception des relations entre Dieu/e et les humains, ainsi qu'entre les humains et toutes les créatures. Ces théologiennes se situent aussi, quoique diversement, dans la mouvance de la théologie féministe de la libération, telle que je l'ai explicitée plus haut. Les trois théologiennes retenues sont Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague et Elizabeth A. Johnson. Les raisons de ce choix se rattachent d'abord à leur apport, non seulement à la critique du langage androcentrique de la théologie, mais encore à une reconstruction positive pour les femmes de l'image/concept

de Dieu/e. En effet, je désirais analyser des oeuvres qui apportent quelque chose de neuf à la théologie de Dieu/e, qui représentent un effort d'imagination pour « dire Dieu au féminin », ²⁶ et qui soient compatibles avec une théologie féministe réformatrice. Chacune de ces théologiennes, comme je le démontrerai, a contribué de manière significative à reconstruire une image/concept de Dieu/e au féminin. J'ai choisi ces théologiennes également pour leur contribution à une vision anthropologique d'égalité et de mutualité entre femmes et hommes d'abord, puis entre tous les humains, quelles que soient leurs différences de race, de classe et de condition sociale, géographique et culturelle. Enfin, ces trois théologiennes se situent dans un courant réformatrice de la théologie féministe chrétienne, dans lequel je me place également, dont la visée principale est une reconstruction du discours théologique, dans une perspective féministe et égalitaire. J'aurai à élucider dans quelle mesure elles continuent à inscrire leur théologie dans le cadre du « paradigme chrétien » que je définirai plus précisément. Mais je voudrais d'abord présenter ces théologiennes et préciser leur approche de théologie féministe.

5. 1. Rosemary Radford Ruether

a) Biographie

Rosemary Radford Ruether fait figure de pionnière de la théologie féministe américaine. Théologienne catholique, elle a participé de manière active au mouvement de renouveau et d'*aggiornamento* de l'Église catholique après Vatican II. Dès les années 1960, elle a publié et enseigné à l'université Howard, université à majorité noire de Washington, D.C. Elle s'est engagée à la fois dans le mouvement de libération des Noirs et des femmes, dans une approche de théologie de la libération. Plus tard, et jusqu'à récemment, elle a enseigné au

²⁶ Pour une évaluation des diverses possibilités du discours de Dieu, voir l'article de Denise COUTURE et Marie-Andrée ROY: « *Dire Dieu: dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives du mot Dieu en contexte québécois* », dans op. cit. pp. 133-146.

« Garrett Evangelical Theological Seminary » à Evanston, Illinois.²⁷ Figure de proue de la théologie féministe, elle a publié, depuis plus de trente ans, de nombreux ouvrages et plus d'une centaine d'articles, non seulement en théologie, mais sur nombre de questions d'actualité politique, sociale et religieuse. Elle a contribué à lancer le mouvement « *Women-Church* » aux États-Unis, et a écrit le livre-ressource du même nom,²⁸ pour les célébrations de liturgies féministes. Son impact a été et demeure considérable pour toute une génération de féministes de la seconde vague.

À partir de 1990 environ, elle réunit le souci écologique et la pensée féministe dans ce qu'elle nomme l'écoféminisme et a donné de nombreuses conférences sur ce thème. La plupart de ses plus récents articles sont consacrés à ce sujet et elle continue à travailler dans ce sens.²⁹

b) Approche méthodologique

La méthodologie de l'auteure est construite sur un certain nombre de principes de l'herméneutique féministe, qu'elle a élaborés dans les premiers chapitres de son ouvrage majeur, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*,³⁰ et qu'elle applique dans ses nombreux travaux, articles et livres, au long de sa carrière. Son approche peut être considérée comme dialectique³¹ et s'inscrit dans un courant de pensée dynamique qui s'enracine dans la tradition théologique chrétienne, tout en faisant ample place à l'expérience contemporaine, surtout à l'expérience des femmes. Tradition chrétienne et

²⁷ À ma connaissance, elle y a enseigné jusqu'en 2002, date à laquelle elle aurait pris sa retraite de cette institution. Elle continue à enseigner au "Graduate Theological Seminary" à Berkeley, en Californie.

²⁸ Rosemary Radford RUETHER: *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, Harper & Row, San Francisco, 1985.

²⁹ Voir l'entrevue donnée par Ruether dans Rosalind HINTON: "A Legacy of Inclusion : An Interview with Rosemary Radford Ruether", dans *Cross Currents*, vol. 52, no. 1 (Spring 2002), pp. 28-37.

³⁰ Rosemary Radford RUETHER: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, nouvelle édition, 1993.

³¹ Voir à ce sujet, la présentation de Wesley WILDMAN, sur le site internet, consulté en novembre 2002, www.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/mwt-themes907/ruethermcfague.html

expérience des femmes forment ainsi comme les deux pôles entre lesquels sa pensée va et vient, dans une tension créatrice. Sa première formation en théologie inclut l'étude de l'histoire et le développement des doctrines et de la théologie chrétienne, comme en fait preuve un de ses premiers ouvrages sur Grégoire de Naziance.³² Elle a critiqué le sexisme inhérent à ces doctrines, formulées par des théologiens masculins, dans un langage et une pensée androcentriques. Elle s'élève également contre une forme de pensée dualiste, qui divise et sépare les êtres en un système hiérarchique de domination/subordination. C'est le dualisme qui est, selon elle, à l'origine du « péché » du sexisme et de toute autre forme de discrimination, basée sur la race, le sexe ou la classe. Elle développe, par opposition, une pensée dialectique qui permet de réunir et de rassembler les personnes et les communautés divisées. Ruether examine un vaste ensemble de traditions et sources, aussi bien pré-chrétiennes que post-chrétiennes et développera les principes d'une herméneutique féministe que j'examinerai dans le premier chapitre.

c) Critique du patriarcat et reconstruction de l'image/concept de Dieu/éesse

Ruether a présenté, de manière constante au cours de sa carrière, la critique de l'idéologie patriarcale. Ce qu'elle nomme le patriarcat peut être défini comme la structure des sociétés dominées par un ou plusieurs mâles, au sommet d'une pyramide marquant une hiérarchisation des êtres entre supérieurs et inférieurs. Ruether fait la critique de l'organisation sociale et de l'exercice du pouvoir soit par une figure représentant l'autorité masculine (patriarche ou monarque), soit par une classe sociale où les hommes forment une élite dirigeante.

³² Rosemary Radford RUETHER: *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Elle établit un lien entre la structure patriarcale des sociétés antiques et le langage androcentrique que l'on trouve dans les textes de la tradition biblique. Selon une conception sociologique de la religion, l'idéologie patriarcale est souvent considérée comme une légitimation des structures sociales établies.³³ « Dieu », dans cette idéologie patriarcale, est placé au sommet le plus élevé de la hiérarchie et détermine les divisions subséquentes: Homme / Femme / Enfant / Esclave. Je traiterai de la critique que fait Ruether de l'idéologie patriarcale et du langage androcentrique au chapitre premier.

Après avoir critiqué les traditions patriarcales et androcentriques, Ruether met en oeuvre une herméneutique féministe des textes et suggère un nouveau langage pour dire Dieu/e. Je parle de l'image/concept de Dieu/éesse élaboré par cette théologienne, parce que cette dernière part des représentations des déesses, telles qu'elle se trouvent, par exemple, dans les mythes pré-chrétiens du Proche-Orient ancien, ainsi que de l'image biblique de « Dieu » pour élaborer un concept de Dieu/éesse (*God/ess*) original.³⁴ Cette reconstruction de l'image/concept de Dieu/e fera l'objet de mon second chapitre.

d) Critique du sexisme de l'anthropologie théologique

Dès ses premiers articles, dans les années soixantes, et tout au long de sa carrière, Rosemary Radford Ruether n'a cessé de dénoncer le sexisme existant, soit dans la société civile, soit dans l'Église catholique, ainsi que l'oppression et l'exclusion des femmes dans les structures hiérarchiques quelles qu'elles soient. Théologiquement, elle interprète le sexisme comme « péché originel » parce que celui-ci introduit une distortion dans le

³³ En sociologie de la religion, des auteurs ont élaboré la théorie de la religion comme "*Sacred canopy*" pour exprimer la légitimation d'une idéologie particulière par la religion. Cette terminologie se retrouve chez Ruether, sans qu'elle n'en cite nommément la source.

³⁴ Cette conception de l'image/concept de Dieu/éesse (*God/ess*) est élaborée dans *Sexism and God-Talk*, pp. 46 et suivantes.

modèle de l'humanité comme *imago dei* qui représente l'intention originelle de Dieu/e, et qui établit l'égalité entre hommes et femmes.³⁵

Sa vision féministe se fonde sur l'égalité des sexes, ce qui n'exclut pas la reconnaissance des différences biologiques et sexuelles. Mais, selon elle, la différenciation des sexes serait plutôt en fonction de la reproduction et n'impliquerait pas nécessairement des différences sur le plan psychologique ou social. Elle rejette la vision de la complémentarité des rôles et toute forme de stéréotypes du féminin aussi bien que du masculin. Elle critique la conception romantique de la féminité, de même que celle de la maternité idéalisée, comme étant de nature patriarcale.

Son anthropologie sera définie autant par les divers mouvements de libération des femmes que par la pensée théologique, puisque sa pensée s'articule à partir des divers mouvements de libération des femmes, des années 1960 à 1990. J'exposerai sa critique des diverses positions du féminisme (romantique, libérale ou socialiste) ainsi que sa propre position politique et théologique dans le chapitre quatre.

Je montrerai aussi comment, à partir des années 1990, elle inclut dans sa vision féministe de l'anthropologie, un souci écologique, qui deviendra la pierre de touche de sa vision de l'écoféminisme, surtout à partir de la publication de *Gaia and God* (1992).³⁶ J'établirai des liens entre l'anthropologie de libération de la théologienne et le souci écologique pour toutes les créatures et la terre en général en conclusion de la thèse.

e) Le corpus

L'oeuvre de Rosemary Radford Ruether représente un vaste ensemble comprenant un très grand nombre d'articles, une trentaine de monographies, ainsi que des participations à

³⁵ Sur ce point voir *Sexism and God-Talk*, p. 19 et suivantes.

³⁶ Voir en particulier Rosemary R. RUETHER: *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper Collins, San Francisco, 1992.

diverses revues et publications.³⁷ Ne pouvant tout retenir, je me concentrerai sur ses ouvrages et articles qui concernent plus directement la reconstruction d'une théologie féministe, ainsi que d'une anthropologie de la libération. Je couvrirai la période la plus importante de sa production, celle des années 1970 à 2000, mais laisserai entre parenthèses les articles et livres où Ruether traite de questions plus directement politiques, notamment tout ce qui concerne le dialogue judéo-chrétien et la question palestinienne. Ses ouvrages sont trop nombreux pour être tous cités ici, mais je veux faire mention spéciale d'un de ses livres, marquant un tournant significatif pour la théologie féministe, *Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology*, (1983). Ouvrage majeur en théologie féministe, il représente une véritable somme théologique, reprenant, sous l'angle féministe, les principaux thèmes de la théologie classique: la question de Dieu/e, la christologie, l'anthropologie théologique, l'ecclésiologie, et même la mariologie, discipline presque oubliée de nos jours. Cet ouvrage forme la poutre maîtresse de sa reconstruction de Dieu/e et de l'anthropologie et je m'y appuierai en grande partie pour étayer mon analyse, sans négliger ce qui le précède et les développements ultérieurs de la pensée de Ruether. D'ailleurs, un de ses récents ouvrages, *Women and Redemption: A Theological History* (1998) , s'inscrit dans la même visée de repenser la théologie à partir de l'expérience des femmes et de la reformuler dans un langage plus approprié.

³⁷ Pour une recension de la bibliographie voir Mary TARDIFF: "Bibliography: Rosemary Radford Ruether", dans *Modern Churchman*, vol. 30, no 1 (1988), pp. 50-57.

5. 2 Sallie McFague

a) Biographie et corpus

Sallie McFague apparaît également comme une des pionnières de la théologie féministe dans le protestantisme libéral, nord-américain. Issue d'un milieu protestant traditionnel, McFague a d'abord étudié au « Smith College » et a poursuivi ses études à l'université de Yale, où elle a obtenu trois diplômes successifs. Son premier intérêt étant la littérature, ce fut d'un point de vue de critique littéraire et de philosophie du langage qu'elle aborda la théologie. Un de ses premiers ouvrages s'intitule, en effet, *Literature and the Christian Life* (1966).³⁸ Elle se consacra ensuite à l'étude des paraboles de Jésus dans le Nouveau Testament, qui lui fournit le thème d'un second livre: *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (1975), où elle suggéra une approche métaphorique de la théologie.³⁹ Elle développa cette approche de façon systématique dans *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (1982).⁴⁰ Ses premiers ouvrages manifestent l'influence de la philosophie du langage, plus particulièrement de l'oeuvre de Paul Ricoeur.⁴¹

À partir des années 1970, elle enseigne la théologie à l'université Vanderbilt, à Nashville, où elle occupera la fonction de doyenne, à la fin de la décennie. Elle continuera son enseignement de la théologie à la « Vanderbilt University Divinity School », où elle sera

³⁸ Voir Sallie TeSelle McFAGUE: *Literature and the Christian Life*, Yale University Press, New Haven, 1966.

³⁹ Sallie TeSelle McFAGUE: *Speaking in Parables: a Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1975. Pour les données biographiques, voir le site Internet: http://www.bu.edu/wwildman/WeirdWildWebCourse/.../mwt_themes_907_ruethermcfague.ht, consulté en novembre 2002.

⁴⁰ Voir Sallie McFAGUE: *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

⁴¹ J'ai analysé l'influence de l'herméneutique de Ricoeur sur McFague dans un mémoire de maîtrise, intitulé *Toward the renewal of religious language: The hermeneutics of Paul Ricoeur and the feminist, transformative hermeneutics of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in conversation*, Villanova University, Villanova, Pa, 1999.

désignée comme «*Carpenter Professor of Theology* » jusqu'en 2000, année où elle prend sa retraite de l'enseignement, mais continue à publier, comme en témoigne une de ses récentes publications: *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (2001).⁴²

Sa méthode théologique se développe progressivement, mais toujours avec un intérêt particulier pour le langage et l'interaction entre langage religieux et foi chrétienne. Pour elle, la théologie est d'abord une question de langage, et le souci de trouver un langage approprié pour dire la relation entre l'humain et le divin sera à la pointe de sa réflexion théologique. Elle élabore, dans *Models of God* (1987),⁴³ une série de métaphores pour exprimer ces relations, que j'explicitai au chapitre deux.

b) Approches méthodologiques

Pour être exacte, il faudrait parler des diverses approches méthodologiques utilisées par Sallie McFague plutôt que d'une seule méthodologie. En effet, sa méthodologie demeure en évolution constante, afin de répondre aux besoins d'une situation contemporaine toujours changeante. L'approche première de McFague se situe dans une perspective de philosophie et de science du langage. Elle développe sa réflexion progressivement, en voulant cerner la question de l'utilisation des métaphores et des modèles dans le langage religieux. L'ouvrage principal de référence pour cette approche est *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (1982). Elle y expose sa conception de la métaphore, de l'extension de la métaphore en un ensemble appelé modèle, et du rôle des modèles en

⁴² Sallie McFAGUE: *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Fortress Press, Minneapolis, 2001.

⁴³ Voir Sallie McFAGUE: *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear age*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

sciences exactes pour construire des représentations systématiques du monde.⁴⁴ Elle applique ensuite sa réflexion sur les modèles en sciences aux modèles en théologie, particulièrement aux modèles de Dieu/e et de la relation entre Dieu/e et le monde. Dans cet ouvrage, elle manifeste une préoccupation féministe et critique le modèle de « Dieu le Père » comme sexiste et idolâtre. Elle y précise également sa position de féministe réformiste et se démarque des féministes «révolutionnaires», ou radicales. Je traiterai de cette question au chapitre un.

À partir du milieu des années 1980 environ, McFague adopte une méthodologie proche de la théologie de la construction de Gordon Kaufman, qu'elle explicite dans *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987). Sa préoccupation principale, à partir de ce moment, ne sera plus seulement la question du langage religieux, mais celle de la construction de modèles ou de représentations de Dieu/e. Elle s'efforce d'imaginer des modèles de relations entre Dieu/e et le monde qui soient appropriées à notre temps, marqué par la double préoccupation de la menace nucléaire et des questions écologiques. J'exposerai sa méthodologie plus précisément au chapitre premier.

McFague critique les modèles offerts par la théologie traditionnelle, selon deux critères principaux: l'idolâtrie et la non-pertinence (*irrelevance*). Elle propose de nouveaux modèles de Dieu/e pour notre temps, modèles qui incluent le féminin dans ses métaphores pour parler de Dieu/e. C'est ce que je développerai dans le chapitre deux.

À partir de *Models of God*, la préoccupation écologique se manifeste comme prédominante pour McFague, même si elle ne renie pas son féminisme. On pourrait la caractériser comme une des pionnières de l'éco-féminisme. Cette orientation écologique

⁴⁴ Pour une explication de ces termes de métaphore et modèle, en précisant la signification que leur donne McFague, voir *Metaphorical Theology*, chapitres 2-4, pp. 31-144, ainsi que la section suivante.

arrive à sa pleine maturation dans les années 1990, où elle publie *The Body of God: An Ecological Theology* (1993).⁴⁵

Dans cet ouvrage, elle allie plusieurs approches méthodologiques: une approche narrative-littéraire, quand elle reprend le récit de la création, selon les données de la science, une approche constructiviste, avec son élaboration de la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e et d'un modèle organique de la réalité, et une approche de corrélation critique, quand elle établit un dialogue entre la tradition chrétienne et les données de la science contemporaine. En raison de la complexité de ces diverses approches, il faudra traiter à la fois de son anthropologie et de sa vision cosmologique, ce que je ferai au chapitre six.

Enfin, dans les années 2000, McFague recourt à une nouvelle approche, celle de la théologie de la libération pour critiquer la société de consommation et le capitalisme à outrance de la société nord-américaine.⁴⁶ Elle insiste surtout sur la nécessité de développer une théologie de la libération qui soit spécifique à l'Amérique du Nord et à sa société d'abondance. Elle reprend dans cet ouvrage le développement de sa pensée théologique et de ses principaux thèmes, dans une perspective contemporaine, en tenant compte de la critique postmoderne. Je m'appuierai sur cet ouvrage pour démontrer la corrélation entre la construction théologique et la visée anthropologique de mutualité au chapitre sept.

c) Quelques précisions de terminologie

McFague, surtout dans *Metaphorical Theology*, utilise une terminologie empruntée aux sciences du langage et à la critique littéraire. Il me semble utile de préciser quelques-uns de

⁴⁵ Voir Sallie McFAGUE: *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

⁴⁶ Voir Sallie McFAGUE: *Life Abundant*. Cet ouvrage témoigne de cette approche de théologie (féministe) de la libération, redéfinie pour l'Amérique du Nord.

ces termes et le sens dans lequel l'auteure les entend. Je tente de définir les termes les plus couramment utilisés, sans vouloir entrer dans l'aspect théorique d'une rhétorique ou d'une philosophie du langage.⁴⁷

1. La métaphore.

McFague emploie ce terme, non seulement dans un sens littéraire ou rhétorique, mais encore dans un sens philosophique, pour traduire une réalité conceptuelle qui demeure au-delà d'une saisie immédiate et directe. La métaphore est la mise en rapport de deux représentations qui sont présentes à la pensée, mais qui demeurent en tension l'une avec l'autre, selon la définition qu'en donne I. A. Richards, citée par McFague :

'In the simplest formulation, when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction.' The most important element in this definition is its insistence on *two active thoughts which remain in permanent tension or interaction with each other*.⁴⁸

McFague retient de la métaphore son caractère de tension, et sa manière de dire à la fois ce qui est et ce qui n'est pas, ou l'aspect paradoxal de la réalité. Selon Paul Ricoeur :

The paradox consists in the fact that there is no other way to do justice to the notion of metaphorical truth than to include the critical incision of the (literal) 'is not' within the ontological vehemence of the (metaphorical) 'is'.⁴⁹

McFague emprunte à Ricoeur son interprétation de la métaphore comme en tension entre deux aspects de la réalité, l'aspect positif, que l'on peut affirmer et l'aspect négatif, qui n'est pas tel que la métaphore le sous-entend. La métaphore se veut cependant une forme de

⁴⁷ Pour une explication plus détaillée, voir Sallie McFAGUE: *Metaphorical Theology*, en particulier les chapitres 2 et 3, pp. 31-102. Voir également Paul RICOEUR: *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary studies of the creation of meaning in language*, University of Toronto Press, Toronto, 1977, ainsi que "The metaphorical process", dans *Semeia*, no 4, (1975), pp. 75-106.

⁴⁸ *Metaphorical Theology*, p. 37 (en italique dans le texte). La citation est tirée de I. A. RICHARDS: *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York and London, 1965, p. 93.

⁴⁹ Paul RICOEUR: *The Rule of Metaphor*, p. 255.

référence indirecte, médiatisée, à une réalité qui est visée à travers le langage. Elle comporte également un élément « redescriptif » et de construction du réel :

Metaphor has a positive as well as a negative pole and the positive pole is an assertion, albeit an indirect one, of reference to reality. That reference is, however, not only indirect but redescriptive : that is, metaphorical construction refers to reality both in the sense of creation as well as discovery.⁵⁰

Ainsi, pour McFague, la métaphore consiste en une manière d'appréhender la réalité qui dépasse l'activité sensorielle ou conceptuelle; elle constitue une démarche centrale pour la théologie, et particulièrement pour le discours de Dieu/e, comme j'aurai à l'expliquer.

2. Le modèle.

Le modèle n'est pas essentiellement différent de la métaphore dont il garde les mêmes caractéristiques de tension entre ce qui est et ce qui n'est pas. Plus complexe, le modèle est cependant organisé autour d'une métaphore centrale ou dominante, et l'auteure le définit ainsi:

The simplest way to define a model is as a dominant metaphor, a metaphor with staying power.⁵¹

Un modèle se comprend comme un ensemble organisé autour d'une métaphore centrale ou dominante que McFague appelle « *root-metaphor* ». Cet ensemble structuré de métaphores comporte les mêmes caractéristiques que la métaphore dans sa capacité de référer de manière indirecte à la réalité. Les modèles sont utilisés en sciences exactes, mais peuvent l'être également en philosophie ou en théologie. Ils fournissent une manière d'interpréter les données de l'expérience, selon un ensemble complexe de relations, dont certaines nous sont familières et d'autres moins. McFague l'explique ainsi:

⁵⁰ *Metaphorical Theology*, p. 132.

⁵¹ *Ibid.* p.23.

We also recall that models, whether scientific or theological, are not concerned with picturing objects but with interpreting an unfamiliar structure of relationships in terms of a more familiar network.⁵²

McFague utilisera ce terme de modèle en théologie, en particulier dans sa reconstruction de l'image/concept de Dieu/e.

3. Le paradigme.

McFague compare la construction de modèles dans les sciences exactes et dans les sciences sociales à son utilisation en théologie. En sciences, les modèles représentent une manière d'organiser la réalité observée et de la comprendre en termes de ce qui est déjà connu. Cette opération s'appuie sur un certain nombre de présupposés et de paramètres qui constituent le cadre conceptuel utilisé soit en science, soit en théologie: cet ensemble de présupposés et de paramètres forme un paradigme, que McFague définit comme suit :

A paradigm is a set of basic assumptions or commitments in a field of study or a tradition which defines the issues considered, the methods used, the answers allowed.

A root-metaphor or archetype is, like 'organism' or 'machine', a well-known common place in which we transfer the vocabulary appropriate to it to a less-familiar field of investigation.⁵³

La notion de paradigme, transposée en théologie, sera importante pour McFague dans sa discussion de la théologie féministe. Elle se demandera notamment si celle-ci représente un nouveau paradigme de la théologie chrétienne. Il s'agira aussi de définir ce qu'elle entend par la notion de paradigme chrétien, et ce sera la tâche du premier chapitre que de l'élucider. Il faut noter que dans ses plus récents ouvrages, McFague ne reprend pas la

⁵² Ibid. p. 134.

⁵³ Ibid. p. 83. Il faut noter que la notion de paradigme en sciences a été analysée dans Thomas S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, ainsi que dans *The Structure of Scientific Theories*, Frederick SUPPE (dir.), University of Illinois Press, Urbana, IL, 1977.

notion de paradigme, mais plutôt celle de vision du monde (*worldview*) comme contexte de la théologie.⁵⁴

5. 3. Elizabeth A. Johnson

a) Biographie et corpus

Elizabeth A. Johnson, théologienne catholique, fait partie de ce que j'appellerais la deuxième génération des théologiennes féministes, celles qui sont entrées dans le champ de la théologie dans les années 1980. Formée à la théologie catholique classique, dont elle maîtrise la méthodologie et l'épistémologie, elle élargit son horizon à la pensée contemporaine de tendance protestante, consacrant sa thèse de doctorat à la christologie de Wolfhart Pannenberg, un théologien protestant.⁵⁵ Elle s'oriente ensuite vers la christologie et est influencée par l'approche de la théologie de la libération. Elle se déclare féministe vers la fin des années 1980⁵⁶ et adopte la démarche de la théologie féministe de la libération. Elle a d'abord enseigné à la «*Catholic University of America*», à Washington, D.C., et depuis 1991 jusqu'à aujourd'hui, est professeure titulaire de théologie systématique à l'Université Fordham, à New York. Selon une commentatrice, Elizabeth A. Johnson serait à la fois une excellente théologienne et une professeure de théologie estimée, ce qui ne va pas toujours ensemble.⁵⁷ J'ajouterais qu'elle est à la fois une théologienne de haut niveau académique, capable de dialoguer avec tous les spécialistes de son domaine, et une théologienne féministe engagée auprès des femmes défavorisées de plusieurs continents, comme en témoigne un séjour prolongé en Afrique du Sud. Elle est également membre

⁵⁴ Voir Sallie McFAGUE: *Life Abundant*, pp. 71 et suivantes.

⁵⁵ Voir Elizabeth A. JOHNSON: *Analogy, doxology and their relation to Christology in the thought of Wolfhart Pannenberg*, thèse de doctorat présentée à la «*Catholic University of America*», Washington D.C., 1981.

⁵⁶ Bien qu'il soit difficile de donner une date précise, un des premiers articles ouvertement féministe de Johnson est «*Feminist Hermeneutics*», dans *Chicago Review*, 27 (1988), pp. 128-135.

⁵⁷ Voir Phyllis ZAGANO et Terrence TILLEY: *Things New and Old: The Theology of Elizabeth A. Johnson*, Crossroad, New York, 1999, pp. ix –xii.

d'une communauté religieuse catholique, la Congrégation de St. Joseph de Brentwood, dans l'état de New York.

Son oeuvre recouvre les principaux domaines de la théologie systématique, de la christologie avec sa première monographie,⁵⁸ au discours de Dieu/e avec son oeuvre maîtresse *She Who Is* (1992),⁵⁹ à la mariologie avec son dernier ouvrage paru à date.⁶⁰ Elle a publié également dans de nombreuses revues théologiques et donné de multiples conférences sur divers sujets ayant trait au renouveau de la théologie, au féminisme et à l'écologie.⁶¹ Elle a consacré également un ouvrage au thème un peu oublié de la « communion des saints »,⁶² dans lequel elle donne une relecture féministe de cette ancienne doctrine. Selon un commentaire de son oeuvre :

The brilliant tapestry of her writing weaves ancient concept and construct with modern interpretation and fresh perspective.⁶³

b) Approche méthodologique

L'approche théologique de Johnson, à ses débuts, se situe en christologie et en théologie systématique que l'on pourrait dire « classique ». Ce n'est que plus tard qu'elle s'oriente vers une herméneutique féministe des textes et une démarche de théologie féministe de la libération, comme on le constate dans son ouvrage majeur *She Who Is : The Mystery of God in feminist theological discourse* (1992). Elle porte un regard critique sur la théologie

⁵⁸ Elizabeth A. JOHNSON: *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, Crossroad, New York, 1990.

⁵⁹ Elizabeth A. JOHNSON: *She Who Is: The mystery of God in feminist, theological Discourse* Crossroad New York, 1992. Ce livre a été traduit en français sous le titre *Dieu au-delà du masculin et du féminin : Celui/Celle qui est*, Éditions du Cerf, Paris, 1999.

⁶⁰ Elizabeth A. JOHNSON: *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of saints*, Continuum, New York, 2003.

⁶¹ Le texte d'une de ses conférences publiques dans la série des "Madeleva Lecture in Spirituality" a été publié sous le titre " *Women, Earth and Creator Spirit*," Paulist Press, Mahwah/ N. Y., 1993.

⁶² Elizabeth A. JOHNSON: *Friends of God and Prophets: A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum/Novalis, New York/Ottawa, 1998.

⁶³ Phyllis ZAGANO et Terrence TILLEY: op. cit. p. ix.

traditionnelle, à laquelle elle reproche son langage androcentrique et sa vision patriarcale. Ce langage apparaît à Johnson insuffisant pour exprimer la réalité, incompréhensible pour nous, du Mystère divin. Johnson demeure influencée par le théologien Karl Rahner, qui parle de « Dieu » en termes de Mystère saint et incompréhensible.⁶⁴ Johnson, consciente de « l'utilisation exclusive, littérale et patriarcale de cette terminologie mâle »⁶⁵ pour parler de Dieu/e préconise de reconstruire une image/concept de « Dieue-Sophia » et d'utiliser une riche variété de métaphores et de symboles afin de remédier à ce déséquilibre et restaurer les femmes dans leur pleine dignité de personnes créées à l'image de Dieu/e. C'est ce que j'analyserai au chapitre deux.

Sa démarche illustre bien une théologie féministe de la libération, dont le point de départ se situe dans l'expérience des femmes, et particulièrement celle de leur oppression et de leur marginalisation dans le système patriarcal, pour repenser une théologie de Dieu/e et une anthropologie théologique qui fasse toute sa place aux femmes. Son exploration théologique vise, selon ses propres termes,

[...] à tresser une passerelle entre les rebords de la sagesse chrétienne classique et ceux de la sagesse chrétienne féministe. En jetant une travée herméneutique entre ces deux points d'appui, nous permettrons peut-être à certaines, à certains, d'avoir accès au paradigme de l'égale humanité des femmes sans avoir à se couper des richesses de la tradition qui constitue leur foyer intellectuel et spirituel.⁶⁶

Elle ne se contentera pas de reconstruire une image/concept de Dieu/e, mais poursuivra son exploration dans le domaine de l'anthropologie théologique, afin d'élaborer une vision

⁶⁴ Voir l'article d'Elizabeth A. JOHNSON: " *The Incomprehensibility of God and the image of God male and female*", dans *Theological Studies*, vol. 45:3 (1984), pp. 441-465, où l'influence de la théologie de Karl Rahner est plus apparente.

⁶⁵ Elizabeth A. JOHNSON: *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 58.

⁶⁶ Ibid. p. 24. Ce passage décrit bien la démarche d'Elizabeth A. Johnson, tant du point de vue de sa méthodologie que de sa visée. Tour l'effort de la théologienne vise à construire une passerelle entre ces deux formes de sagesse.

des relations entre les femmes et les hommes marquée par la mutualité et le respect des différences. C'est ce que j'explicitai dans le chapitre cinq.

c) Précisions de terminologie

le symbole.

Selon Johnson, qui reprend un certain nombre de termes de la théologie et de la philosophie classiques, Dieu /e peut être compris comme un symbole. Je donne une brève explication concernant cette notion de symbole, largement utilisée en philosophie des religions, ainsi que dans la philosophie du langage et les diverses écoles de critique littéraire. Comme son emploi par Johnson se réfère à son usage dans la philosophie des religions, je reprends une analyse développée par Paul Tillich, des principales caractéristiques du symbole:

[T]illich argues that 'symbolic language alone is able to express the ultimate' because it transcends the capacity of any finite reality to express it directly. He [Tillich] unpacks this thesis in six ways. First, symbols must be distinguished from signs. Both point beyond themselves, but symbols have more than an arbitrary or conventional relationship with that to which they point. A red light or a number has no intrinsic relationship with what it represents, but a symbol, according to Tillich's second point, participates in the reality to which it points. The example he gives is a country's flag. Third, a symbol 'opens up levels of reality which otherwise are closed to us.' Fourth, the symbol not only opens up dimensions of reality outside of us, but reveals dimensions of ourselves that would otherwise remain hidden. Fifth, symbols are not totally intentional ; they arise out of the individual or collective unconscious. Consequently, and sixth, symbols 'grow when the situation is ripe for them, and they die when the situation changes.'⁶⁷

Selon Paul Ricoeur, un autre philosophe et théologien qui a analysé cette notion, «le symbole donne à penser », il contient un surplus de sens et de signification analogique.

Selon la définition de Ricoeur:

J'entendrai toujours par symbole, en un sens beaucoup plus primitif, les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnantes de sens ; ainsi, la

⁶⁷ Dan R. STIVER: *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, pp. 122-123. Les citations sont tirées de Paul TILLICH: *Dynamics of Faith*, Harper New York, 1958, pp. 41-44.

souillure analogue de la tache, le péché analogue de la déviation, la culpabilité analogue de la charge ; ces symboles sont au même niveau que, par exemple, le sens de l'eau comme menace et rénovation dans le déluge et dans le baptême et finalement que les hiérophanies les plus primitives. En ce sens, le symbole est plus radical que le mythe.
68

Je ne m'étendrai pas sur ces explications, mais il est important de préciser que Johnson reprend la définition du symbole de Ricoeur, qu'elle cite quelquefois. Je présenterai son utilisation du symbole aussi bien que celle de l'analogie au chapitre un.

6. Articulation de la thèse

J'emprunterai à Johnson le schéma qui marquera l'articulation de la thèse, selon un mouvement de va-et-vient entre la reconstruction d'une image/concept de Dieu/e au féminin et une réflexion sur l'anthropologie théologique de mutualité, qui débouche sur un modèle égalitaire de communion entre toutes les créatures, ce que Johnson appelle la « communion des saints ». Retraçant son parcours intellectuel, celle-ci définit les liens entre ces deux formes de discours:

This connection between the theology of God and the theology of the community is a profound one, and Farley's elucidation uncovers its power. I would like to acknowledge that it was Farley's own work that first awakened me to this idea. In a 1975 *Theological Studies* essay entitled 'New patterns of relationship : Beginnings of a moral revolution', she described the equality, mutuality and loving exchange within the trinitarian God as the norm for right relations among human beings. Reading this as a graduate student, I glimpsed a new possibility wherein the doctrine of God could function critically to serve human well-being in ways I had not imagined. And so, a path begins to be traced, *from mutual relations within God to mutuality in human relationships as most God-like*, and thence by extension to mutuality between the living and the dead as posited by the communion of saints.⁶⁹

⁶⁸ Paul RICOEUR: *Finitude et Culpabilité*, vol. 2, *La Symbolique du Mal*, Aubier, Paris, 1960, pp. 24-25.

⁶⁹ Elizabeth A. JOHNSON: "Forging Theology: A Conversation with colleagues" dans *Things New and Old: Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, Phyllis ZAGANO et Terrence TILLEY (dir.), pp. 91-123, p. 93-94 (je souligne).

Cette citation reflète bien le questionnement sous-jacent à la démarche de la théologienne et fournit les grandes articulations de la thèse.

Je construirai ma thèse en trois parties, en commençant par une analyse critique de la méthodologie propre à chaque auteure, et particulièrement de la démarche de la théologie féministe de la libération, à partir des principes d'une herméneutique féministe tels qu'énoncés par Rosemary Radford Ruether. L'analyse de la démarche méthodologique propre à chaque auteure, ainsi que la critique du discours de « Dieu » androcentrique feront l'objet du premier chapitre. La reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e sera explicitée dans le chapitre deux, en précisant l'apport original de chaque théologienne. Un troisième chapitre présentera une synthèse de la compréhension de Dieu/e et des caractéristiques communes soulignées par les trois théologiennes.

La deuxième partie explicitera ce que j'entends par une anthropologie théologique féministe, et comment elle se définit par rapport à l'anthropologie théologique classique. J'en éluciderai les concepts-clé et les articulations principales dans une introduction, où je présenterai diverses positions prises par certaines théologiennes sur la question de la « nature » et de la différence sexuelle.

J'analyserai l'anthropologie de libération de Ruether et présenterai son interprétation de la notion de l' « *imago dei* », ainsi que sa critique du sexisme comme « péché originel ». Je présenterai sa conception du féminisme comme solution au problème de l'oppression et de l'aliénation des femmes et sa notion de « conversion féministe » au chapitre quatre.

J'expliciterai ensuite le discours anthropologique de Johnson, au chapitre cinq. J'indiquerai les similarités entre la position de Ruether et celle de Johnson, et les apports spécifiques de Johnson à la reconstruction d'une anthropologie théologique féministe. Enfin, au chapitre six, je ferai l'analyse détaillée de la vision anthropologique et

cosmologique de McFague et j'indiquerai en quoi son approche diffère des deux théologiennes précédentes.

Dans une troisième partie, j'élaborerai la notion de « mutualité » que je définirai de manière personnelle, mais en tenant compte de l'analyse féministe en éthique qui a élucidé ce concept. Puis je présenterai des éléments de reconstruction d'une anthropologie de mutualité, à partir de la réflexion de chacune des auteures, au chapitre sept. Je soulignerai la corrélation du discours anthropologique de mutualité avec la construction féministe de Dieu/e telle qu'elle apparaît chez chacune des auteures, en conclusion du chapitre sept.

Dans le chapitre huit, je tenterai d'élaborer mon propre modèle de Dieu/e au féminin et donnerai quelques éléments pour une reconstruction d'une anthropologie, qui reprend des éléments communs aux trois théologiennes.

Enfin, en conclusion de la thèse, je reprendrai les raisons d'une féminisation de Dieu/e, et j'indiquerai quelques-unes des implications d'un modèle de mutualité pour les relations avec Dieu/e, les humains, et toutes les créatures. Je définirai une voie médiane entre l'anthropocentrisme de la théologie traditionnelle et le cosmocentrisme du mouvement écoféministe. Je tenterai d'ouvrir quelques pistes de réflexion sur une nouvelle façon de voir nos relations avec l'ensemble des créatures du cosmos, tout en demeurant soucieuse du bien-être des humains, et en particulier des femmes, qui ne doivent pas s'effacer devant les préoccupations écologiques, aussi importantes et urgentes qu'elles soient.

Première Partie: La construction féministe de l'image/concept de Dieu/e

Chapitre Premier: Méthodologie de la théologie féministe et critique de la tradition et du langage androcentriques

1.1. Introduction

Les théologies féministes s'inscrivent dans le cadre des théologies contextuelles, car elles partent d'un contexte spécifique, celui de l'oppression et de la marginalisation des femmes dans la société civile et ecclésiale. La réflexion à partir de cette expérience de marginalisation des femmes caractérise une démarche de théologie féministe de la libération, qui dans la thèse, sera illustrée par Ruether et Johnson. Cependant, le point de départ de l'expérience des femmes n'est pas le seul possible pour une démarche de théologie féministe. Celle-ci, en effet, utilise une variété d'approches théologiques et ne se sent pas limitée à une seule méthode. Pour dire cette multiplicité d'approches, McFague parle d'ajouter un carré à une « couette » faite de plusieurs morceaux (*quilting*), et Johnson utilise l'image du tressage (*braiding*), ou celle de jeter une passerelle entre la sagesse des approches théologiques traditionnelles et la sagesse féministe.

Ce premier chapitre traitera de la question de la méthodologie en théologie féministe, telle que mise en oeuvre par les trois auteures étudiées. Celle-ci entre dans la catégorie générale des théologies contextuelles, mais présente des questions particulières de méthodologie, parce qu'il faut en déterminer les sources et les normes de manière différente des théologies « masculines » classiques. J'y consacrerai une première section, dans laquelle je présenterai les diverses méthodologies utilisées par les théologiennes étudiées.

La deuxième section sera consacrée à la critique de l'idéologie patriarcale et du langage religieux traditionnel et androcentrique, telle que l'ont élaborée les trois théologiennes dont il sera question dans la thèse. Cette critique représente une étape importante de leur

réflexion théologique, car elles confrontent, chacune à sa manière, leur expérience de femme aux données de la théologie traditionnelle. Une des thèses centrales de ces théologiennes est que la vision patriarcale et le langage androcentrique de la tradition biblique et théologique - ont fortement contribué à l'oppression et à la marginalisation des femmes dans la société civile aussi bien que dans l'Église.

1. 2. Mon approche méthodologique

La méthode que j'utiliserai dans la thèse se conjugue avec celles des théologiennes étudiées. Ce sera une méthode d'analyse et de corrélation critique¹ s'appuyant sur les principes herméneutiques féministes, tels que développés en particulier par Ruether et Johnson. Je reprendrai à la philosophe Rosi Braidotti son image du « nomadisme » du sujet féminin et je tenterai une approche qui soit à la fois ancrée dans une tradition théologique chrétienne et ouverte aux courants de la pensée contemporaine, tout en reconnaissant la nécessité de définir de manière nouvelle la subjectivité féminine. Il s'agit d'un projet positif de création de nouvelles images ou représentations des femmes:

The starting point, for my scheme of feminist nomadism, is that feminist theory is not only a movement of critical opposition of the false universality of the subject, it is also the positive affirmation of women's desire to affirm and enact different forms of subjectivity. This project involves both the critique of existing definitions and representations of women and also the creation of new images of female subjectivity.²

Je me définis ainsi comme un « sujet nomade » féminin, qui tente de trouver de nouvelles images pour dire, non seulement la subjectivité féminine, mais encore une nouvelle manière

¹ La méthode de corrélation critique s'inspire de celle, énoncée d'abord par Paul TILLICH (Voir sa présentation dans *Systematic Theology* I, pp. 18-28) et critiquée et approfondie par David TRACY dans *Blessed Rage for Order: The new pluralism in theology*, Seabury Press, New York, 1975, en particulier pp. 43-63, mais devra être critiquée et adaptée à une théologie féministe.

² Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, p. 158.

de dire Dieu/e au féminin, et trouver d'autres modes de relations entre les humains et Dieu/e, aussi bien qu'entre les personnes humaines entre elles, et avec les créatures non-humaines.

Ma propre approche méthodologique conjuguera une analyse des reconstructions de Dieu/e élaborées par les trois théologiennes et une méthode de corrélation critique entre d'une part leur vision anthropologique de mutualité, qui s'appuie sur l'expérience interprétée des femmes, et d'autre part, les données principales de la tradition chrétienne, ce que je nomme, avec McFague, le paradigme chrétien. Il serait trop long de développer ici en quoi consiste une méthode de corrélation critique, et je renvoie à l'explication élaborée par le théologien David Tracy.³ Toutefois, je rappelle que la méthode de corrélation que je mettrai en oeuvre s'appuie sur les principes de l'herméneutique féministe, tels que développés en particulier par Ruether et Johnson, et qu'elle soumet les textes de la tradition au crible d'une critique féministe. Il s'agira d'appliquer une corrélation critique mutuelle entre la critique de l'idéologie patriarcale et de l'androcentrisme des textes de la tradition, et la construction féministe d'un discours de Dieu/e et d'une anthropologie de mutualité qui s'appuie sur l'expérience des femmes.

Je commencerai par expliciter les principes herméneutiques et la méthodologie féministe qui représente la démarche la plus fréquemment retenue par les auteures étudiées dans la thèse et énoncée de manière précise par Rosemary Radford Ruether.

³ Voir David TRACY: *Blessed Rage for Order: The new pluralism in Theology*, pp. 43-63.

2. 1. La méthodologie de la théologie féministe de Ruether

Une des manières d'analyser la démarche méthodologique d'une théologie est d'examiner quelles en sont les sources et les normes. Comme le décrit une autre théologienne féministe:

One way to enter the discussion of theological method is to be concerned with the sources from which a given theology arises or is drawn and with the norms that the theologian uses to argue for the adequacy of her or his own theology or to judge the adequacy of other theologies. Both sources and norms can vary widely.⁴

Dans le cas de Ruether, même si on peut repérer plusieurs sources, il est clair que la source principale de sa théologie est l'expérience des femmes. Celle-ci constitue l'éclairage nouveau d'une herméneutique féministe et assume une fonction critique en permettant d'évaluer la tradition:

What is new about feminist hermeneutics, then, is not the category of experience, as a context of interpretation but rather the appeal to *women's experience*. It is precisely women's experience that has been shut out of hermeneutics and theological reflection in the past. [...] Women have not been able to bring their own experience into the public formulation of the tradition. Not only have women been excluded from shaping and interpreting the tradition from their own experience, but the tradition has been shaped and interpreted against them. The tradition has been shaped to justify their exclusion.⁵

Il s'agira de déterminer plus précisément comment Ruether conçoit l'expérience des femmes. Pour l'instant, il suffit de voir comment l'expérience des femmes agit comme un principe qui critique de l'intérieur, pourrait-on dire, la théologie traditionnelle, en montrant comment celle-ci a exclu les femmes. Selon Ruether, en effet:

⁴ Pamela Dickey YOUNG: *Feminist Theology/Christian Theology: In search of method*, Wipf and Stock, Eugene, Or., 2000, p. 19.

⁵ Rosemary R. RUETHER: "*Feminist Interpretation: A Method of Correlation*" dans *Feminist Interpretation of the Bible*, Letty M. RUSSELL (dir), Westminster Press, Philadelphia, 1985, pp. 112-124, p. 112 (en italique dans le texte).

Women's experience explodes as a critical force, exposing classical theology, including its foundational tradition in scripture, as shaped by male experience rather than by human experience.⁶

À mon sens, on peut dire que l'expérience des femmes fonctionne dans la méthodologie de Ruether à la fois comme source et comme norme, ou principe critique de sa théologie. Ruether puise cependant à d'autres sources pour reconstruire une théologie féministe. Elle examine un vaste ensemble de traditions, aussi bien pré-chrétiennes que post-chrétiennes. Dans *Sexism and God-Talk* (1983), elle répertorie au moins cinq sources qu'elle utilisera : 1) les Écritures hébraïques et chrétiennes; 2) les traditions marginalisées et jusque-là considérées comme « hérétiques » du Christianisme, tels que le Gnosticisme, le Montanisme, les mouvements Quaker et Shaker de la tradition américaine ; 3) les principaux thèmes théologiques dominants de la tradition chrétienne classique (Catholique, Protestante ou Orthodoxe) ; 4) les religions et philosophies non-chrétiennes du Proche-Orient ancien et du monde Gréco-romain ; et 5) les philosophies critiques post-chrétiennes, telles que le marxisme, le libéralisme, et le mouvement romantique.⁷ Ruether reconnaît que la plupart de ces sources et traditions sont marquées par le sexisme et devront être passées au crible de la critique féministe avant de pouvoir servir de matériaux utilisables.

Ruether puise également dans la Bible, soit dans les Écritures hébraïques du Premier Testament, soit dans les Écritures chrétiennes du Nouveau Testament, comme sources de sa théologie, mais les soumettra à une herméneutique critique féministe à l'aide d'un critère venant des Écritures mêmes: ce qu'elle appelle le principe critique de la tradition prophétique et messianique:

⁶ Ibid. p. 113.

⁷ Voir *Sexism and God-Talk*, pp. 21-22. Pour une appréciation critique de ces sources, voir Pamela Dickey YOUNG: op. cit., pp. 33-35.

The Bible can be appropriated as source of liberating paradigms only if it can be seen that there is a *correlation* between the feminist critical principle and that critical principle by which biblical thought critiques itself and renews its vision as the authentic Word of God over against corrupting and sinful deformations. It is my contention here that there is such a *correlation* between biblical and feminist critical principles. This biblical critical principle is that of the prophetic-messianic tradition.⁸

Ailleurs, Ruether nommera ce principe critique biblique le principe prophétique-libérateur, qu'elle mettra en corrélation avec le principe critique féministe de la « pleine humanité des femmes ».

2. 2. Les principes de l'herméneutique féministe de Ruether

Dans *Sexism and God-Talk* (1983), Ruether précise la méthodologie, les sources et les normes de sa théologie féministe qui en met en oeuvre ces principes herméneutiques. Je me concentrerai dans cette section surtout sur les principes critiques qui constitueront les critères de sa reconstruction théologique.

On peut faire ressortir trois principes critiques chez la théologienne. Le premier, mentionné précédemment, est le recours à l'expérience des femmes, dont elle fera à la fois une source et une norme de sa théologie.

Un second principe critique, clairement énoncé par cette théologienne comme le critère ou la norme fondamentale d'une théologie féministe, est celui de « la promotion de la pleine humanité des femmes. »⁹ Ruether explicite ce principe, avec ses corollaires, de la façon suivante:

[T]he critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. [...] [T]his negative principle also implies the positive principle: what does promote the full humanity of women is of the Holy, it

⁸ Rosemary R. RUETHER, "*Feminist Interpretation: A Method of Correlation*" dans op. cit. p. 117 (je souligne).

⁹ *Sexism and God-Talk*, pp. 18-19. Pour l'élaboration de ce principe et de la notion de « *full humanity* », voir aussi l'article précédemment cité « *Feminist Interpretation* » dans op. cit. p. 115.

does reflect true relation to the divine, it is the true nature of things, the authentic message of redemption and the mission of redemptive community.¹⁰

Ce second principe étant à la fois théorique et pragmatique, il nécessite un discernement et une transformation profonde des attitudes, afin de reconnaître, dans la pratique et l'expérience des femmes, ce qui est conforme à la volonté rédemptrice de Dieu/e, ou ce qui la nie, la déforme ou la détruit. Le principe de la promotion de la pleine humanité des femmes suppose un parti-pris méthodologique pour la libération des femmes, vis-à-vis de l'oppression patriarcale. Voilà un des aspects de la théologie de Ruether qui donne à sa méthodologie un critère de vérification pratique: c'est pour la libération des femmes, vérifiée dans leur expérience concrète, que se prononce la théologienne féministe de la libération.¹¹ Ce principe critique une fois posé, celle-ci peut faire appel à des sources et traditions autres que celles de la tradition chrétienne pour affirmer la pleine humanité des femmes. Comme le constate une commentatrice:

The feminist theologian, regardless of her tradition of origin, draws on whatever sources and norms she needs to promote the full humanity of women. 'Thus, feminist theological reflection takes place in the context of a feminist 'ecumenism' between religious traditions that does not necessarily feel bound by the traditional Christian boundaries between true and false religion.'¹²

Toutefois, il faut souligner que ce principe critique de la promotion de la pleine humanité des femmes n'est pas entièrement nouveau en théologie; en effet, il se rattache au principe qu'on a appelé en théologie classique l'*imago dei*, ainsi que l'explique Ruether:

This principle is hardly new. In fact, the correlation of original and authentic human nature (*imago dei*/Christ) over against diminished, fallen humanity has traditionally provided the basic structure of classical Christian theology. The uniqueness of feminist

¹⁰ Ibid. p. 18-19.

¹¹ Voir l'article de Ivone GEBARA: « *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération* », dans *Alternatives Sud*, Vol. VII, (2000) 1, pp. 225-241, cité dans l'introduction de la thèse

¹² Pamela Dickey YOUNG: *Feminist Theology/Christian Theology*, p. 33.

theology is not the critical principle of 'full humanity' but that women claim this principle for themselves. Women name themselves as subjects of authentic and full humanity.¹³

Mais Ruether fait remarquer que sa nouveauté se situe dans le fait que l'humanité intégrale des femmes n'a encore jamais été réalisée, ni même pensée, dans le contexte des sociétés patriarcales qui ont dominé l'Occident jusqu'à aujourd'hui. Il faut postuler et réinventer l'humanité nouvelle qui constituera la communauté nouvelle des femmes et des hommes en pleine égalité et mutualité.

Un troisième principe critique de l'herméneutique féministe de Ruether consiste en ce qu'elle nomme le principe prophétique-libérateur de la foi biblique. Loin de rejeter les Écritures hébraïques ou chrétiennes, l'auteure propose une herméneutique critique de la tradition prophétique, que l'on peut retracer dans les deux Testaments, et dont Jésus de Nazareth se fera le porte-parole. Bien que ces textes aient vu le jour dans des sociétés patriarcales et soient marqués d'un sexisme inhérent, ils portent aussi en eux le principe critique de la protestation prophétique contre toute forme d'oppression et d'injustice. La théologie féministe peut ainsi s'approprier ce principe prophétique-libérateur et l'appliquer à la situation d'oppression des femmes dans la société patriarcale pour la critiquer de l'intérieur, comme le souligne Ruether:

We make it clear from the start that feminism must not use the critical prophetic principles of Biblical religion to apologize or cover up patriarchal ideology. Rather, the prophetic-liberating traditions can be appropriated by feminism only as normative principle of Biblical faith which, in turn, criticize and reject patriarchal ideology. Patriarchal ideology thus loses its normative character. It is to be denounced, not cleaned up or explained away.¹⁴

¹³ *Sexism and God-Talk*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.* pp. 22-23.

Le principe « prophétique-libérateur » de Ruether lui permet de se démarquer d'une complicité envers le sexisme inhérent à la tradition biblique, tout en demeurant dans la continuité de la tradition judéo-chrétienne qu'elle critique de l'intérieur. De ce principe dérive une certaine approche corrélatrice de la normativité des textes bibliques, ainsi qu'elle s'en explique:

Feminist readings of the Bible can discern a norm within Biblical faith by which Biblical texts themselves can be criticized. To the extent to which Biblical texts reflect this normative principle, they are regarded as authoritative. On this basis many aspects of the Bible are to be frankly set aside and rejected.¹⁵

Cette approche permettra à Ruether d'établir une corrélation entre le principe critique de la pleine humanité des femmes et le principe prophétique-libérateur qu'elle voit à l'oeuvre dans les textes bibliques. Cette corrélation a pour but d'établir une distinction entre les textes qui représentent une authentique vision de la « Parole de Dieu/e » et ceux qui en donnent une vision déformée et corrompue.¹⁶ Cependant, cette corrélation demeure problématique pour Ruether, parce que le principe prophétique-libérateur de la Bible ne tient pas compte, dans sa critique sociale, du sexisme inhérent au système patriarcal:

[I]t may be said that this correlation between the biblical critical principle and the feminist critical principle is insufficient, because biblical prophecy does not clearly include sexism and patriarchy in its critique of social injustice. Women, in expanding the prophetic process of denunciation and annunciation to include sexism, do so without biblical authority.¹⁷

La normativité du texte biblique devrait être ainsi relativisée, selon Ruether, en raison de son incapacité à critiquer le sexisme de la tradition patriarcale. Il faudrait selon elle, une

¹⁵ Ibid. p. 23.

¹⁶ Pour une élaboration de la corrélation entre les deux principes critiques, voir Rosemary R. RUETHER: «*Feminist Interpretation: A Method of Correlation* » dans op. cit. pp. 117- 124.

¹⁷ Ibid. p. 118.

corrélation critique mutuelle entre les textes de la tradition et l'expérience des femmes.

Une des conséquences de cette approche sera la capacité de Ruether d'intégrer dans la tradition de foi des textes et des mouvements jusqu'alors considérés comme « hérétiques », afin de reconstituer une tradition alternative, plus favorable aux femmes:

Ruether uses countercultural, marginal, and heretical traditions in Christianity, including recent feminist interpretations of the Jesus movement as an early egalitarian tradition, the prominence of women in the Montanist movement, and the Gnostics gospels that privilege women and the Magdalene tradition over the Petrine. She studies women mystics, female communities, and popular movements like the Quakers and Shakers to discover fragments of a Christian feminist history.¹⁸

Dans cet effort d'intégration et de réinterprétation des traditions alternatives, considérées comme hérétiques et marginales, Ruether sera guidée par les principes herméneutiques qu'elle a elle-même élaborés et qui ont pour but de corriger les préjugés androcentriques de la tradition classique. Elle ne rejette toutefois pas cette tradition dans son ensemble; du moins dans la période où elle formule ses principes pour une herméneutique féministe, elle continue à oeuvrer dans les limites de ce qu'elle nomme « le paradigme chrétien »:

But the Christian paradigm continues to be a powerful and formative structure. Its continuing power to provide an interpretative framework for human situations and struggle for justice is reflected by the fact that modern liberation movements, both in the West and in the Third World, continually adopt and make use of this basic pattern in secular form. For both Judeo-Christian and modern Western peoples, feminist theology is a restatement of this paradigm.¹⁹

On peut se demander, si elle continue à s'inscrire dans ce même paradigme, dans la période où elle développe l'écoféminisme, à partir des années 1990. Selon une de ses

¹⁸ Anne E. CARR "The New Vision of Feminist Theology" dans *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Catherine Mowry LACUGNA (dir.), Harper and Row, San Francisco, 1993, pp. 5-29, p. 14. Sans présenter une étude détaillée sur la pensée Ruether, cet article analyse certains aspects de la méthode utilisée par la théologie féministe, en particulier par Rosemary Radford Ruether et Elisabeth Schüssler Fiorenza.

¹⁹ *Sexism and God-Talk*, p. 38.

commentatrices, il semble qu'il y ait eu un déplacement dans la pensée de Ruether au sujet de la normativité de la tradition chrétienne:

Now, although the Christian tradition is a central source for the symbols she uses and holds important in her theology, she finds less place for the normative value of these symbols in feminist theology. Dedication to feminist aims is more crucial to her than adherence to some particular criterion or standard of 'Christian-ness'.²⁰

J'aurai à revenir sur cette question et tenterai d'y répondre dans la troisième partie de la thèse. J'ai voulu présenter ici la méthodologie de Ruether, les sources de sa théologie et les principaux critères ou normes qui forment les éléments d'une herméneutique féministe de la tradition théologique chrétienne.

2. 3. La méthodologie constructiviste de McFague

Il faut noter d'emblée que la réflexion entreprise par Sallie McFague sur le langage religieux est complexe et se développe au cours de plusieurs années. Elle a surtout porté, au point de départ, sur la métaphore et sur la visée métaphorique des paraboles de Jésus et du Royaume de Dieu comme parabole de Dieu.²¹ Puis, elle s'est poursuivie, de façon plus systématique, et se développa selon les lignes de sa « théologie métaphorique ».²² Je ne traiterai pas de cette première approche métaphorique que j'explicite dans l'introduction.

Bien que McFague ne se déclare pas formellement « constructiviste », sa méthode théologique se rapproche davantage de celle de Gordon D. Kaufman que de celle d'autres théologiennes féministes, parenté qu'elle reconnaît d'ailleurs et qui se fait plus prononcée à partir de *Models of God* (1987).²³ On peut signaler une similitude d'approches : dans le

²⁰ Pamela Dickey YOUNG: op. cit. p. 35.

²¹ Voir Sallie TeSelle McFAGUE: *Speaking in Parable :A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1975. Dans cet ouvrage, un de ses premiers, elle s'appuie sur les diverses théories littéraires et philosophiques de la métaphore, en particulier celle de Paul Ricoeur.

²² Voir Sallie McFAGUE: *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*.

²³ Voir Sallie McFAGUE: *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, p. 6, où elle

point de départ de la réflexion théologique, le langage religieux, et dans la construction de modèles et de métaphores pour traduire le concept de Dieu/e dans un langage qui soit accessible aux contemporains et contemporaines.²⁴

Dans *Models of God*, elle affirme en premier lieu, le caractère construit de la théologie :

The constructive character of theology must be acknowledged, and this becomes of critical importance when the world in which we live is profoundly different from the world in which many of the traditional metaphors and concepts gained currency. Theologians must think experimentally, must risk novel constructions in order to be theologians *for our time*.²⁵

Sa démarche consistera à organiser un ensemble de métaphores autour d'une métaphore dominante (*root-metaphor*), ce qui deviendra un modèle. C'est ainsi qu'elle élabore sa construction de modèles de Dieu/e autour d'une métaphore dominante qui sera le monde comme le corps de Dieu/e. Cette démarche, qu'elle qualifie d'heuristique, donne à ses constructions théologiques un espace de liberté pour essayer, interpréter et critiquer différents modèles:

In sum, the emphasis on *modeling relationships* rather than *defining natures* frees theology to entertain, interpret and criticize many different models, some implicit but not dominant within the Christian tradition, as well as others that have not been part of the tradition.²⁶

Cette compréhension des modèles en théologie sera surtout appliquée dans *Models of God*, ouvrage que je considère déterminant pour sa reconstruction féministe de Dieu/e. C'est pourquoi j'ai insisté sur l'aspect de construction des modèles d'une façon « heuristique » et imaginative.

affirme le caractère construit de la théologie.

²⁴ Pour un bref survol de ce que McFague entend par métaphores, modèles et paradigmes, voir supra, l'introduction de la thèse.

²⁵ *Models of God*, p. 6 (en italique dans le texte).

²⁶ *Metaphorical Theology*, p. 129 (en italique dans le texte).

En deuxième lieu, McFague souligne la pluralité des sources de la théologie, dans une perspective constructiviste:

If, on the other hand, the distinctive mark of constructive theology is that it does not rely principally on classical sources but attempts its articulation of the concepts of God, the world, and human being with the help of a variety of sources, including material from the natural, physical, and social sciences as well as from philosophy, literature, and the arts, then heuristic theology is also constructive in that it claims that a valid understanding of God and the world for a particular time is an imaginative construal built up from a variety of sources, many of them outside religious traditions.²⁷

Ayant admis la possibilité de recourir à ces différentes sources, McFague se pose cependant la question de la continuité - ou de la discontinuité - avec ce qu'elle nomme le «paradigme chrétien». Dans le sillage de la post-modernité, McFague admet la possibilité d'une déconstruction et d'une reconstruction du paradigme chrétien, selon de nouveaux modèles de pensée. Cette double tâche de la théologie, déconstruction et reconstruction, s'apparente d'une certaine manière à la démarche de la théologie négative, *la via negativa*. Toutefois, McFague n'accepte pas la perspective entièrement déconstructionniste d'un Jacques Derrida. Elle affirme plutôt, selon une démarche constructiviste, que ce sont nos constructions conceptuelles et imaginatives qui d'une certaine manière produisent la réalité, ou la redéfinissent:

[...] but the constructions do, I believe, have a twofold relationship with reality which deconstruction ignores. First, they are productive of reality ; that is, our metaphorical constructions are redescrptions or new readings of what lies outside them, in place of old or conventional descriptions or readings.[...] Second, our constructions are intended to be better than the ones they refute or replace.²⁸

²⁷ *Models of God*, p. 37

²⁸ *Ibid.* p. 26.

Pour que ces constructions soient adéquates, il faut tenir compte de la sensibilité holiste et écologique de notre temps, en fonction de laquelle de nouveaux modèles de Dieu/e et des relations entre Dieu/e et le monde seront imaginés. Car il s'agit pour elle, non pas de démythologiser, mais au contraire, de « remythologiser » la théologie chrétienne, en faisant appel à l'imagination pour créer un nouveau langage, afin de dire la foi chrétienne pour notre temps. C'est dans ce sens que sa démarche peut être dite constructiviste, aussi bien que métaphorique, à mi-chemin entre le langage conceptuel et celui de l'image:

My first point, then, is that a constructive, metaphorical theology insists on a continuum and a symbiotic relationship between image and concept, between the language of prayer and liturgy and the language of theory and doctrine.[...] The theologian ought not merely interpret biblical and traditional metaphors and models but ought to remythologize, to search in contemporary life and its sensibility for images more appropriate to the expression of Christian faith for our time.²⁹

McFague affirme ici la nécessité de dépasser une simple herméneutique des textes bibliques ou de la tradition chrétienne, afin de renouveler ou « remythologiser » le langage religieux, d'une manière qui fait appel à l'imagination de la théologienne, qui devient alors poétesse. Selon elle, une théologie constructiviste, c'est une théologie qui accepte de prendre des risques, qui est audacieuse dans sa façon de se situer par rapport à la tradition, mais qui essaie de retraduire dans le langage de notre époque, les éléments importants du paradigme chrétien, dans lequel elle s'enracine. Ainsi, résume McFague:

In summary, metaphorical theology is a kind of heuristic construction that in focusing on the imaginative construal of the God-world relationship, attempts to remythologize Christian faith through metaphors and models appropriate for an ecological, nuclear age.³⁰

²⁹ Ibid. pp. 32-33

³⁰ Ibid. p. 40.

La question de l'inscription dans le paradigme chrétien demeure cependant importante pour McFague, qui en fait une des normes de sa théologie. Elle tente de définir ce qu'elle entend par « *the Christian paradigm* » selon ses propres termes. Elle se réfère à l'« histoire de Jésus », comme déterminante pour ce paradigme, et elle en retient ces trois caractéristiques, qui rejoignent aussi bien l'interprétation qu'en fait la théologie de la libération :

Three aspects that appear to be characteristic of the story of Jesus are his speaking in parables, his table fellowship with outcasts, and his death on a cross. [...] A liberation theologian would interpret them differently [from the traditional theologian]: the parables illuminate the destabilizing aspect of the good news of Christianity ; the table fellowship its inclusive character ; and the death on the cross its non-hierarchical emphasis.³¹

Ces trois aspects de la vie de Jésus de Nazareth – ses paraboles, son partage inclusif, et sa mort sur la croix – seront pour McFague les facteurs déterminants pour définir le paradigme chrétien. Celui-ci deviendra une des normes de sa théologie, mais pas la seule, ni même pourrait-on dire la plus importante. En effet, pour McFague, la question de la pertinence de la théologie pour notre temps et de sa reconstruction en utilisant des images et des modèles adéquats est primordiale, surtout à partir de *Models of God*. Toute sa démarche théologique subséquente sera centrée sur la nécessité de reconstruire des modèles de Dieu/e qui soient en harmonie avec les préoccupations féministes et écologiques de la théologienne.

2. 4. La méthodologie de Johnson

Comme théologienne catholique réformatrice, Elizabeth A. Johnson adopte une démarche méthodologique de théologie féministe de la libération. Son point d'ancrage se situe à la fois dans l'expérience contemporaine des femmes et dans la tradition biblique et

³¹ *Models of God*, p. 49.

théologique chrétienne classique, qu'elle critique cependant pour son androcentrisme.

Johnson part de l'expérience des femmes comme source principale de sa théologie, mais elle ne la considère pas comme l'unique norme. Elle établit deux critères d'évaluation pour juger de cette tradition: d'une part, tout ce qui favorise « la pleine humanité des femmes » et leur développement intégral, et d'autre part, un langage adéquat pour exprimer la plénitude du mystère de Dieu/e. Citant Ruether, Johnson explicite ainsi son premier critère:

Cette pierre de touche, qui recevra des expressions variées, concerne l'émancipation des femmes jusqu'à leur épanouissement intégral. À l'aune de ce critère les choses seront jaugées de façon pratique. [...] Rosemary Radford Ruether fournit un exemple tout-à-fait frappant de l'application de ce critère. ' Le principe critique de la théologie féministe est l'humanité intégrale de la femme. Tout ce qui est négation, réduction ou gauchissement de l'humanité intégrale de la femme est donc jugé étranger à la dynamique de rédemption.' ³²

Le premier critère correspond à celui d'une théologie féministe de la libération qui évalue le discours théologique de manière pragmatique, selon qu'il favorise ou fait obstacle à une authentique libération des femmes. Quant au second critère, il concerne la capacité du langage religieux d'exprimer de manière adéquate et inclusive la réalité divine. ³³

Le souci de développer un tel langage pousse Johnson à explorer de nouvelles métaphores pour dire Dieu/e, de façon inclusive du féminin aussi bien que du masculin. Un intérêt pour le renouvellement du langage religieux la rapproche de Sallie McFague, malgré une démarche méthodologique différente. Johnson cherche à contrebalancer les images de Dieu/e exclusivement masculines de la tradition par des images et métaphores féminines.

³² Elizabeth A. JOHNSON: *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 52 (je souligne).

³³ Il faut noter que Johnson utilise cette expression de « réalité de Dieu », (voir op. cit p. 29) qui en anglais est un terme couramment utilisé en théologie contemporaine. Elle se situe dans la ligne classique d'une philosophie acceptant une métaphysique ou ontologie.

Cela correspond à une seconde étape de la démarche féministe, celle d'une reconstruction. Johnson la décrit ainsi:

À la lumière de la critique exercée et des éléments de sagesse retrouvés, la théologie féministe s'attelle à une *reconstruction*. Elle cherche à opérer un nouveau déploiement des normes et des méthodes de la théologie elle-même et elle s'emploie à découvrir des pratiques et des symboles chrétiens qui fassent justice à l'humanité intégrale des femmes, en tant que pierre angulaire d'une totalité nouvelle.³⁴

Johnson met en oeuvre une herméneutique féministe, grâce à laquelle elle pourra recouvrer et réinterpréter des symboles³⁵ et des textes de la tradition biblique et théologique classique, à la lumière de l'épanouissement intégral des femmes. Elle recherche dans la tradition biblique, surtout dans la tradition sapientielle, des «matériaux réutilisables» pour une réinterprétation féministe du symbole de Dieu/e. Son recouvrement de la figure de Sophia sera la pierre angulaire de sa reconstruction féministe de Dieu/e.

Johnson puise aussi certaines ressources dans la tradition théologique classique, en particulier la théorie de l'analogie de Thomas d'Aquin, ainsi que le thème de l'incompréhensibilité de Dieu/e, afin de justifier et de mettre à profit des images féminines de Dieu/e. Sa position est que seule la richesse intégrale de toute l'humanité homme-femme, ainsi que de toutes les créatures, peut donner une idée, encore imparfaite, de la richesse et de la plénitude de Dieu, ainsi qu'elle le soutient :

L'approche que je propose s'appuie sur un *insight* capital: seule une telle désignation de Dieu, seule une symbolisation de Dieu intégrant toute la réalité des femmes, toute la réalité des hommes, ainsi que le monde de la nature, permettra de briser la fixation

³⁴ Elizabeth A. JOHNSON: *op.cit* p. 52 (je souligne).

³⁵ Il faut noter que Johnson interprète ce terme de symbole dans le sens où Paul Ricoeur le définit dans *La Symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1960, en particulier pp. 17-29. Voir mon explication du symbole religieux dans l'introduction. Sur la question de l'herméneutique féministe, voir l'article d'Elizabeth A. JOHNSON: « *Feminist Hermeneutics* », dans *Chicago Studies*, vol. 27 (1988) pp. 123-155.

idolâtrique sur une image unique et de faire apparaître pour notre époque la vérité du mystère de Dieu. [...] ³⁶

Afin de reconstruire une image/concept de Dieu/e inclusive, Johnson fait appel à la notion de l'analogie de l'être (*analogia entis*), élaborée par Thomas d'Aquin. Cette théorie permet de justifier le recours à des images féminines pour parler adéquatement de la réalité divine. Sans pouvoir entrer ici dans l'argumentation assez technique de cette question, qui reste débattue en théologie catholique, qu'il me suffise de résumer en quoi consiste l'utilisation de l'analogie dans le discours de Dieu/e. Il s'agit d'une démarche qui se fait en trois moments décisifs. Lorsque l'on veut dire quelque chose concernant Dieu/e, il y a d'abord une affirmation de ce que Dieu/e est, puis, dans un second temps, on l'infirme par une négation, Dieu/e n'est pas à la façon des choses créées, et enfin, dans un troisième temps, on revient à une affirmation, mais de manière éminente : Dieu/e est « éminemment » tel/le que nous l'avons dit.³⁷ On pourrait prendre en exemple l'expression « la réalité de Dieu/e ». Ce terme est analogique, en ce sens que si Dieu/e peut être appelé/e une réalité, ce n'est pas à la manière des choses de ce monde, mais d'une manière éminente: Dieu/e est la Réalité par excellence qui est la source de toute autre forme de réalité. Cette forme de discours de Dieu/e se fonde sur une vision ontologique de la réalité, une par-delà la multiplicité, et dans laquelle chaque créature est appelée à l'existence par le Créateur, ainsi que le souligne Johnson:

³⁶ *Dieu au delà du masculin et du féminin*, p. 94 (en italiques dans le texte). Il faut noter l'emploi fréquent du terme de *insight* par E. Johnson, qu'elle emprunte à la pensée théologique de Bernard Lonergan. Pour préciser la signification de ce terme chez Johnson, voir op. cit. note du traducteur, p. 27.

³⁷ Sur la question de l'analogie, voir l'article de Elizabeth A. JOHNSON: "The Right Way to Speak about God? Pannenberg on Analogy." Dans *Theological Studies*, 43 (1982) pp. 673-692. L'auteure avait déjà consacré sa thèse de doctorat à cette question chez Pannenberg: Elizabeth A. JOHNSON: *Analogy, Doxology and their connection with Christology in the thought of Wolfhart Pannenberg*, Ph.D Dissertation, the Catholic University of America, 1981. Voir également *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 182-190.

La prédication analogique se fonde sur une interprétation de la doctrine de la création voulant que toutes choses soient suscitées et soutenues dans leur existence par Dieu qui est la cause du monde, la causalité étant elle-même une notion analogique.³⁸

La théorie de l'analogie constitue une des ressources utilisées par Johnson, afin de justifier l'emploi de multiples métaphores, empruntées au monde concret des choses aussi bien que des êtres humains, pour exprimer la plénitude de la réalité divine. Cependant, cette notion, très pertinente à la vision du monde qu'on avait au moyen âge, pose certains problèmes à une époque où l'on a une vision plus scientifique des rapports du monde à Dieu/e. Il faut reconnaître que l'on se situe ici dans l'univers d'un discours de Dieu/e dont on essaie d'exprimer la signification pour nous (*pro nobis*) et non pas dans un discours universel abstrait qui viserait à dire ce que Dieu/e est 'en soi'. Comme le rappelle Johnson, « le langage religieux qui est métaphorique, relatif ou négatif, ne vise pas à désigner directement ou positivement ce que Dieu est *in se* ; il est facile dégager en ce sens le jeu de l'analogie. »³⁹ C'est surtout au niveau du langage de religieux que se déploie cette notion de l'analogie. Une seconde ressource pour la théologie féministe, selon Johnson, est le recouvrement de la doctrine de l'incompréhensibilité de Dieu/e, qu'elle retrace dans la théologie classique, des premiers siècles à l'époque contemporaine. Cette notion de l'incompréhensibilité de Dieu/e, interprétée dans une perspective féministe, lui permet de relativiser le discours exclusivement masculin de cette tradition:

Tant les grands textes de la théologie classique que leurs résonances dans la réflexion contemporaine établissent et réitèrent à maintes reprises un principe tout-à-fait clair: les mots, les images et les concepts humains, nécessairement liés au fini, ne sauraient embrasser Dieu, qui par nature ne peut être limité ou objectivé. Toute absolutisation

³⁸ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 184.

³⁹ Ibid. pp. 185. J'entends quant à moi le terme d'analogie, dans son sens langagier, sans vouloir entrer dans toute la discussion philosophique quant à la notion de participation de l'être. J'ai suivi en ceci la description et l'explication qu'en donne Johnson elle-même.

d'une expression particulière tenue pour une traduction appropriée de la réalité divine a un effet réducteur.⁴⁰

Cette citation rejoint un des critères définis par Johnson pour évaluer le discours de Dieu/e: celui du « langage adéquat » pour exprimer la plénitude et la richesse du mystère divin. L'utilisation de l'analogie lui permet de plaider pour une multiplicité d'images et de métaphores, tirées aussi bien du monde de la nature que du monde humain. Pour exprimer la plénitude du mystère divin, de nombreuses images sont possibles. Mais pour rendre justice à l'humanité intégrale des femmes, il sera nécessaire, selon Johnson, de corriger le déséquilibre du discours de « Dieu » uniquement au masculin et d'introduire des images féminines de Dieu, ce qui correspond au principe critique de l'humanité intégrale des femmes qu'a défini la théologienne.⁴¹

Cette section consacrée à l'exposé de la méthodologie de chacune des auteures étudiées couvre la période la plus importante de leur activité théologique. Je serai toutefois appelée à indiquer des déplacements dans leur approche théologique plus tardive, soit pour Ruether, soit pour McFague, car leur position écoféministe modifie d'une certaine manière leur point de départ dans l'expérience des femmes. C'est le cas notamment pour Ruether. J'indiquerai ces déplacements au fur et à mesure, dans le corps de la thèse. Dans la section suivante, j'examinerai comment les principes herméneutiques féministes sont mis en oeuvre afin de critiquer la théologie classique patriarcale et androcentrique.

⁴⁰ Ibid.p. 181.

⁴¹ Voir Ibid. pp. 53-54 et supra.

3. 1. La critique de l'idéologie patriarcale et du langage androcentrique chez Ruether

Chez les trois théologiennes, une critique de l'idéologie patriarcale a souvent représenté la première étape de leur réflexion théologique, car elles ont confronté leur expérience de femmes au langage androcentrique de la théologie traditionnelle. C'est le cas en particulier de Rosemary Radford Ruether, qui a développé une critique approfondie de l'idéologie patriarcale, dès ses premiers articles, dans les années 1960 et 1970, jusque dans ses derniers, entre 1990 et 2000. Il faut souligner que Ruether est demeurée cohérente avec cette critique du patriarcat et de l'androcentrisme dans toutes ses oeuvres et que l'on peut reconnaître la même démarche critique dans ses ouvrages plus récents.⁴²

Ruether a publiquement dénoncé le sexisme, parfois virulent, contenu dans les textes de la tradition classique, ainsi que la misogynie et l'androcentrisme des théologiens fondateurs de la pensée chrétienne, en particulier Augustin et Thomas d'Aquin. Elle retrace les sources de cet androcentrisme dans les textes bibliques, particulièrement dans certains passages de la Genèse, réinterprétés par Paul dans ses Lettres aux chrétiens de l'époque apostolique.

Relisant les grands récits de création dans la Genèse, elle constate que ces récits font appel à l'expérience masculine de la fabrication d'objets, plutôt qu'à l'expérience féminine de la gestation et de l'accouchement, et cela, dans leur langage même:

The language for genesis is instrumental, rather than the language of gestation. The world is to be seen as something outside of, beneath and other than God. It exists as an inferior and dependent artifact which 'He' makes from nothing. It is totally the expression of 'His' will and sovereignty. [...] This language seems to derive from a certain sort of male experience in sexuality and tool-making.⁴³

⁴² Voir en particulier Rosemary R. RUETHER: *New Woman/New Earth: Sexist ideologies and human liberation*, Seabury Press, New York, 1975. Pour une comparaison avec un ouvrage plus récent, voir *Christianity and the making of the modern family*, Beacon Press, Boston, 2000.

⁴³ Rosemary R. RUETHER: *Lecture I: Sexism and God-Talk*, dans *Moravian Theological Seminary Bulletin* (1972) pp. 49-62, p. 50. Cet article sera repris dans son ouvrage marquant pour la théologie

Selon Ruether, cette expérience masculine du « faire », jointe à celle du « dire » par la parole, le Verbe, serait la source de ces récits de création où le monde est créé à partir de rien, par la Parole de « Dieu » qui le fait advenir. Mais cet acte même situe le monde dans une relation d'objet par rapport à un Sujet absolu (Dieu) qui possède par rapport à ce dernier une transcendance indiscutée. Avec la notion de transcendance apparaît également celle de hiérarchisation: Dieu-monde-homme, qui se reflétera dans la hiérarchie descendante: homme-femme-enfant-esclave, structurant la famille patriarcale, des temps bibliques à l'époque gréco-romaine. C'est un des mérites de Ruether d'avoir souligné le lien entre les récits bibliques et l'idéologie patriarcale qui sous-tend la société antique:

This image of deity as transcendent male-mind, who creates an objectified world subject to himself, in turn provides the mandate for the patriarchal class to relate to women, children, servants and property the same way the deity relates to the world. The woman is to her husband as body-object to possessing Ego. She is viewed as less intelligent and assumes the status of property in relation to her 'Lord'.⁴⁴

Un certain discours de « Dieu », dans la tradition biblique, néo-testamentaire, celui de Paul ou de ses disciples notamment, a également utilisé une construction masculine de « Dieu » pour légitimer une idéologie patriarcale. Citant ce passage de la Lettre aux Ephésiens:

Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres; femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris.⁴⁵

féministe : *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*, paru en 1983 et réédité 10 ans plus tard.

⁴⁴ Rosemary R. RUETHER: "Lecture I: Sexism and God-Talk" dans *op.cit.* p. 50.

⁴⁵ Éphésiens 5: 21-24, dans la traduction de la TOB. Sauf indication contraire, toutes les citations bibliques sont tirées de cette traduction.

Ruether conclut qu'une représentation hiérarchique de Dieu comme Seigneur, dans ces textes, sert de modèle et de légitimation à toute la structure familiale patriarcale.

Avec la rencontre de la philosophie grecque, se réalise le « mariage patriarcal » entre la culture hébraïque et la culture hellénistique qui renforce encore les schémas dualistes de la pensée. Ainsi que le caractérise Ruether:

In contrast, Greek philosophy creates a polarity of the immortal soul-self over against an inferior material reality, and makes this transcendentalism its model for the inferior and subjected status of women, slaves and barbarians. Christianity follows more the lines of Greek thought in its dualism of soul and body, transcendent spirit and inferior visible world.⁴⁶

Le dualisme de la pensée grecque, qui distingue et sépare esprit et matière, âme et corps, transcendance et immanence, homme et femme, culture et nature, etc., implique une hiérarchisation implicite entre les deux termes. La femme se retrouve dans le pôle inférieur de ces dualités, du côté de la matière, du corps, de l'immanence et de la nature. La pensée dualiste serait une des caractéristiques principales de l'androcentrisme, selon Ruether, qui n'a cessé de dénoncer le sexisme inhérent à de tels schèmes en théologie:

All the categories of classical theology in its major traditions - Orthodox, Catholic, and Protestant – have been distorted by androcentrism. This not only makes the male normative in a way that reduces women to invisibility, but it also distorts all the dialectical relationships of good/evil, nature/grace, body/soul, God/nature by modeling them on a polarization of male and female.⁴⁷

Une deuxième caractéristique de cette pensée serait celle de la structure patriarcale de sa représentation de « Dieu » comme exclusivement masculin. C'est même le problème central de la théologie judéo-chrétienne, sur lequel Ruether attire l'attention:

Le problème de l'image masculine de Dieu ne peut être traité de banal ou de question accidentelle de linguistique. Il faut d'abord le comprendre comme une tendance

⁴⁶ Rosemary R. RUETHER: op. cit. p. 51.

⁴⁷ *Sexism and God-Talk*, p. 37. Voir également le chapitre 3, intitulé "Woman, Body and Nature: Sexism and the Theology of Creation", pp. 72-92.

idéologique qui reflète la sociologie des sociétés patriarcales, sociétés dominées par les chefs de famille propriétaires.⁴⁸

Cette critique fait ressortir les conséquences négatives, pour la liberté et la dignité des femmes, de la légitimation de la structure patriarcale des sociétés antiques par les représentations religieuses. En effet, Ruether ne se préoccupe pas seulement de faire l'histoire des doctrines, mais aussi d'examiner comment les constructions religieuses du passé fonctionnent encore aujourd'hui pour légitimer, voire renforcer la subordination des femmes dans les sociétés contemporaines:

L'image monothéiste masculine de Dieu dicte une certaine structure de la relation divino-humaine. Dieu ne s'adresse directement qu'à la classe dirigeante patriarcale. À tous les autres groupes: femmes, enfants, esclaves, Dieu ne s'adresse qu'indirectement et par l'intermédiaire de la classe patriarcale. L'ordre hiérarchique Dieu/Homme/Femme apparaît tout au long de la loi hébraïque.⁴⁹

Cette structure hiérarchique de la relation divino-humaine menace non seulement l'égalité et la liberté des femmes dans l'organisation des sociétés humaines, mais encore leur dignité d'êtres humains créés à l'image de Dieu. Le problème théologique qui se pose alors est celui de « l'*imago Dei* » de la femme, que certains théologiens classiques à partir d'Augustin, ne reconnaissent aux femmes que de façon dérivée, selon Ruether:

Although Augustine concedes woman's redeemability and hence her participation in the image of God, it is so overbalanced by her bodily representation of inferior, sin-prone self that he regards her as possessing the image of God only secondarily. The male alone possesses the image of God normatively.⁵⁰

On le constate, la question de l'image exclusivement masculine de Dieu est loin de ne

⁴⁸ Rosemary R. RUETHER: "La féminité de Dieu: Un problème dans la vie religieuse contemporaine", dans *Concilium* 163, 1981, p. 93.

⁴⁹ Ibid. p. 94.

⁵⁰ *Sexism and God-Talk*, p. 95.

représenter pour Ruether qu'une « question triviale de linguistique », mais touche aux fondements mêmes de l'anthropologie théologique et de toute la doctrine du salut.

À sa critique des représentations patriarcales et exclusivement masculines de « Dieu », s'ajoute celle de la tradition androcentrique des textes bibliques et des doctrines classiques. Je me réserve de traiter de cette critique dans la seconde partie, lorsque j'examinerai l'anthropologie théologique de Ruether.

En résumé, Ruether élabore sa théologie en commençant par faire une critique de l'idéologie patriarcale dans laquelle sont nés la plupart des textes de la tradition judéo-chrétienne. La théologienne ne fait pas de distinction entre les Écritures hébraïques et chrétiennes, car toutes deux sont marquées par le point de vue androcentrique de leurs rédacteurs.

3. 2. La critique du langage religieux androcentrique chez McFague

Féministe modérée, McFague se préoccupe surtout de trouver un langage religieux adéquat, qui soit pertinent, non seulement pour les femmes, mais pour l'ensemble de nos contemporains. Sa critique portera surtout sur l'aspect androcentrique et exclusif du langage religieux traditionnel, qu'elle considère comme « idolâtre », en particulier le modèle de « Dieu le Père ». Elle critique cependant aussi l'idéologie patriarcale et son dualisme inhérent qu'elle estime préjudiciable pour les femmes:

At the heart of patriarchalism as root-metaphor is a subject-object split in which man is envisioned over against God and vice versa. God, as transcendent being, is man's superior Other and woman in this hierarchy becomes man's inferior other. From the basic dualism of a righteous God and sinful man [sic], other dualisms develop – mind/body, spirituality/carnality, truth/appearance, life/death – which are projected upon men and women as their 'natures', with the feminine becoming 'the symbol of the repressed, subjugated and dreaded 'abysmal' side of 'man'. ⁵¹

⁵¹ Sallie McFAGUE: *Metaphorical theology*, p. 148. La dernière citation est de Ruether, *New Woman/New Earth*, p. 74.

Elle reprend la critique de l'idéologie patriarcale de Ruether et admet que certaines des métaphores employées dans le langage religieux ont fonctionné comme une légitimation du patriarcat:

The androcentric metaphors that form the principal imagery for God in the Western religious tradition return to us with divine sanction to legitimate the patriarchal world in which we live.⁵²

Sa critique porte principalement sur la littéralisation et l'absolutisation d'un seul modèle de Dieu, celui de « Dieu le Père », qui a été utilisé par la tradition, souvent à l'exclusion de tous les autres, et qui, allié à des métaphores telles que juge ou monarque, a contribué à renforcer l'idéologie patriarcale. Commentant l'aphorisme bien connu de Mary Daly « *If God is male then the male is God* », ⁵³ McFague affirme:

In spite of its elliptical form, this assertion makes two critical points: God has been modeled in masculine images (excluding feminine ones), and, as a consequence, the notion has arisen that men have godlike attributes. The first point underscores the dominance of such imagery as lord, judge, father, king, master in the Christian tradition, while the second point emphasizes the interactive character of models, that is, the way in which the model and the modeled mutually influence one another.⁵⁴

Toutefois, McFague se distancie de la critique radicale de Daly de « Dieu-le-Père » et soutient que le modèle patriarcal est idolâtre, mais qu'il ne constitue pas la métaphore fondatrice ou même dominante du christianisme. Critiquant la tendance des « révolutionnaires », telles que Daly, à absolutiser le modèle patriarcal, elle affirme:

As one who identifies herself as a reformer, I believe that the root-metaphor of Christianity is not patriarchy and that, with new models – from the revolutionaries as well as from suppressed models within the tradition – to express its genuine root-

⁵² Ibid. p. 151.

⁵³ Mary DALY: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973, p. 19.

⁵⁴ *Metaphorical Theology*, p.147.

metaphor, the Christian paradigm can name women's experience as it has named men's.⁵⁵

C'est en ce sens que McFague se distingue des féministes radicales ou post-chrétiennes, qu'elle nomme ici les révolutionnaires, en ce qu'elle croit que le paradigme chrétien peut favoriser une libération, non seulement pour les femmes, mais aussi pour les hommes. Cependant, McFague reconnaît que le modèle patriarcal s'est avéré particulièrement oppressif pour les femmes. Il faut critiquer ce modèle dans sa tendance à l'absolutisation et à une « perversion » patriarcale du paradigme chrétien, c'est-à-dire de ce qui est essentiel au christianisme, ainsi qu'elle le constate:

In almost all religions, 'father' is, for good reasons, a dominant model, and given Jesus' reliance on it as an expression of his own experience of God, it is bound to be central in Christianity. Its growth, however, into patriarchalism, a system fostering male superiority at all levels of personal and public life, is a serious perversion of Jesus' understanding of the father model and utterly opposed to the root-metaphor of Christianity, which is against all worldly hierarchies.⁵⁶

Ainsi, ce n'est pas le modèle de père en tant que métaphore visant à décrire une relation particulière à Dieu/e qui est à critiquer, selon McFague, mais son absolutisation et son exclusivisme, qui représentent une tendance à l'idolâtrie. McFague insiste - c'est même sa thèse fondamentale - sur la nécessité d'une pluralité de modèles, afin d'exprimer les relations divino-humaines et de contrebalancer la tendance à l'idolâtrie lorsque l'on adopte un modèle unique. De cette façon, on pourra découvrir, à même le paradigme chrétien, des modèles de Dieu libérateurs pour les femmes:

Therefore, I advance the thesis that by attending to the relationship between God and human beings rather than to descriptions of God, it is possible to find sources within the Christian paradigm for religious models liberating to women.⁵⁷

⁵⁵ Ibid. p. 153.

⁵⁶ Ibid. p. 167.

⁵⁷ Ibid. p. 167.

Toutefois, selon McFague, on ne peut absolutiser aucun modèle de Dieu/e, pas plus celui de mère que celui de père, pas plus les modèles personnels et parentaux que ceux qui sont impersonnels, pas plus ceux que l'on trouve dans la tradition chrétienne que ceux que l'on construit dans la réflexion théologique. Tous représentent des métaphores, c'est-à-dire des tentatives d'exprimer une réalité qui est celle des relations entre Dieu/e et les humains. Selon elle, la libération apportée par le christianisme serait celle de nouvelles relations entre Dieu/e et les êtres humains, telles que manifestées par « la parabole de Jésus comme parabole de Dieu/e ».⁵⁸ Ce modèle envisage Dieu/e, non dans sa « nature » en soi, mais dans sa capacité d'entrer en relation avec l'humanité, telle qu'illustrée par les diverses formes de relations humaines. Celles-ci seront le lieu où se manifeste le divin et celui de la libération par excellence, non seulement pour les femmes, mais pour tous les êtres humains.

En conclusion, on peut souligner que McFague critique le langage patriarcal et androcentrique pour deux raisons: d'une part, le patriarcat représente une déformation du paradigme chrétien, en ce sens qu'il est exclusif des femmes. D'autre part, par l'absolutisation d'un seul modèle, celui de « Dieu le père », qui ne peut pas tout dire des relations divino-humaines, il représente une idolâtrie. McFague ne rejette pas ce modèle qui a joué un rôle particulier dans la formation de la tradition chrétienne, mais elle le critique dans sa tendance à l'exclusivisme et à l'idolâtrie. Afin de contrebalancer cet exclusivisme, McFague proposera de construire d'autres modèles qui seront plus libérateurs pour les femmes.

⁵⁸ Ibid. p.165. En ceci consiste le paradigme chrétien selon McFague: c'est le Royaume de Dieu, qui est exprimé à la fois par les paraboles de Jésus et par Jésus comme parabole. Sur ce point, voir Sallie TeSelle McFAGUE: *Speaking in Parables*, p. 3. Pour une explicitation du paradigme chrétien, voir supra.

3. 3. La critique du langage religieux androcentrique chez Johnson

On peut retrouver l'accusation d'idolâtrie et d'exclusivisme adressée au langage androcentrique de la tradition chez une autre théologienne: Elizabeth A. Johnson. Dans son ouvrage majeur *She Who Is* (1992),⁵⁹ Johnson examine de façon critique le symbole de « Dieu » dans la tradition théologique classique, et comment il a souvent « opéré » au détriment des femmes en projetant l'image d'un « Dieu » exclusivement masculin et patriarcal. Sa critique du sexisme de cette tradition ainsi que son insistance sur le principe pratique de la libération des femmes font écho à l'oeuvre de Ruether, à laquelle elle se réfère d'ailleurs fréquemment. La critique du discours traditionnel de « Dieu » chez Johnson porte sur « l'utilisation exclusive, littérale, patriarcale de cette terminologie mâle. »⁶⁰

Dans le même sens que McFague, Johnson pense que l'exclusivisme et la littéralisation de métaphores ou de symboles masculins portent atteinte à l'expression de l'intégralité du mystère divin, dans toutes ses dimensions. De plus, avec l'utilisation exclusive et littérale de symboles masculins, un glissement se produit dans la pensée et le discours sur Dieu/e de sorte qu'on en arrive à attribuer à Dieu/e même la masculinité contenue dans ces images, comme le souligne Johnson:

[...] la symbolique uniquement masculine qui désigne Dieu est employée de façon littérale et non critique. Un tel discours signifie, sinon de manière explicite dans la

⁵⁹ Elizabeth A. JOHNSON: *She Who Is*. Sauf exception, je cite cet ouvrage dans sa traduction française sous le titre de *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 58. Je me réfère à cette traduction, pour plus de clarté dans mon exposé, malgré la mauvaise traduction du titre qui ne rend pas fidèlement la pensée de Johnson, mais qui a été imposée par l'éditeur français, selon lequel il n'est pas possible de féminiser le vocable « Dieu ». Voir à ce propos, la recension que j'en ai faite dans *Théoforum*, no 31, (2000) pp. 362-364.

⁶⁰ Ibid. p. 58.

théorie, du moins effectivement, dans le pouvoir subliminal de l'imagination que la masculinité est une caractéristique essentielle de l'être divin.⁶¹

C'est oublier, écrit encore Johnson, que « les termes ' Père ' et ' Fils ' désignent des relations plutôt qu'une essence; appliqués à Dieu, ces termes, comme toutes les appellations humaines finies, doivent être soumis à la négation que contient la règle de l'analogie. »⁶² De plus, ces termes sont souvent interprétés par une tradition patriarcale et androcentrique dans le sens d'une affirmation de la supériorité et de la normativité de l'être humain mâle en position d'autorité. Un bref examen de l'iconographie et de l'histoire de l'art occidental, aussi bien qu'un aperçu de l'histoire des doctrines chrétiennes, suffisent à se convaincre de l'influence prépondérante que ces représentations masculines et patriarcales ont exercée sur l'imaginaire chrétien, aussi bien que sur la pensée abstraite. Johnson affirme:

Les images forment le terreau de la pensée; aussi les descriptions métaphysiques de la nature divine accusent nécessairement une déviation androcentrique. Même les concepts théologiques les plus abstraits tiennent de modèles concrets auxquels ils restent liés par quelque aspect. À preuve, la tradition philosophique grecque identifie au principe mâle l'esprit, la raison, et surtout l'acte, alors qu'elle attribue au principe femelle la matière, l'ordre inférieur du corps et de la passion, et surtout la puissance.⁶³

On retrouve ici la critique fondamentale du dualisme caractéristique du discours théologique classique, marqué par les catégories de la pensée grecque, particulièrement celles d'Aristote. Reprises dans la théologie médiévale par Thomas d'Aquin, elles ont profondément influencé la théologie catholique jusqu'à nos jours. Les dichotomies aristotéliciennes entre esprit/corps, forme/matière, acte/puissance, pour n'en nommer que les principales, ont dicté la façon de considérer la femme, comme étant placée du côté du corps, de la matière, de la puissance, donc du côté de la passivité et de l'infériorité. Elles

⁶¹ Ibid. p. 58.

⁶² Ibid. pp. 58-59. Pour une explication de l'analogie, voir supra.

⁶³ Ibid. p. 60.

ont renforcé la subordination de la femme dans la structure sociale du patriarcat.⁶⁴ En effet, une représentation exclusivement masculine de Dieu a accentué l'idée de la normativité de l'être humain mâle comme possédant la perfection de l'«essence» humaine (l'homme en général) et étant le seul capable de représenter Dieu, en assumant une position d'autorité dans les structures de la société civile ou religieuse. Johnson souligne:

Le symbole de Dieu *opère*, et son contenu a une portée considérable sur le plus-être ou le moins-être individuel et collectif. [L]e symbolisme religieux patriarcal agit de sorte à légitimer et à consolider des structures sociales patriarcales dans la famille, la société et l'Église.⁶⁵

De plus, il faut mentionner que le symbole de Dieu exclusivement masculin « opère » non seulement au détriment des femmes, dans les structures sociales, mais encore à celui du Mystère de Dieu/e même, auquel il ne rend pas entière justice. Selon Johnson, ce discours de « Dieu », exclusivement masculin et patriarcal, ne peut rendre compte de l'intégralité du mystère divin, et il serait même réducteur:

En somme, le discours patriarcal, exclusif, littéral sur Dieu relève à la fois de l'oppression et de l'idolâtrie. Il opère de sorte à justifier des structures sociales de domination-subordination, et une vision du monde androcentrique qui s'oppose à la dignité humaine intégrale des femmes et exerce un effet réducteur sur le mystère de Dieu.⁶⁶

En effet, souligne Johnson, ce mystère de Dieu/e est proprement incompréhensible et ne peut être exprimé que de façon analogique, et non littérale, par une multiplicité d'images, dont celles incluant le féminin aussi bien que le masculin. Le discours de Dieu/e même,

⁶⁴ Pour une critique de la pensée de Thomas d'Aquin sur ce point, voir l'ouvrage de Kari E. BØRRESEN: *Subordination et Equivalence: Nature et Rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Mame, Paris, 1968. Original en norvégien, Universitetsforlaget, Oslo, 1968. Traduction anglaise de l'ouvrage, American University Press, Washington D.C., 1981. Voir également Elizabeth A. JOHNSON : *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 58-70.

⁶⁵ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 63 (en italique dans le texte).

⁶⁶ Ibid. p. 68.

selon Johnson, sera marqué de cette diversité, signalée par l'utilisation équivalente du genre grammatical, surtout dans l'usage de pronoms aussi bien féminins que masculins, afin de restaurer un équilibre et de souligner l'irréductibilité de Dieu/e par rapport aux concepts:

Female images and concepts of God disclose the relative character of male images and bracingly restrict their claim to ultimacy. Use of 'God-She' immediately indicates the inherent inadequacy of 'God-He'. The understanding that God lies beyond whatever is thought or said is realized in the use of diverse images which balance or negate each other, and thus point profoundly to the mystery of the present God who remains unknown.⁶⁷

Johnson propose une utilisation équivalente d'images tirées de l'expérience féminine aussi bien que du monde masculin, permettant d'échapper à un discours exclusif et androcentrique, idolâtre et patriarcal sur Dieu/e, qui demeure un incompréhensible mystère.

4. Conclusion.

Ce premier chapitre a présenté, dans un premier temps, les diverses approches méthodologiques des trois théologiennes étudiées dans la thèse. J'ai surtout souligné deux aspects importants dans la méthode de ces théologiennes: leur point de départ, soit dans un recours à l'expérience des femmes comme catégorie théologique et existentielle (Ruether et Johnson), soit dans l'analyse du langage religieux (McFague).

J'ai montré qu'une démarche de théologie féministe de la libération incite Ruether et Johnson à critiquer la tradition biblique et théologique, à partir de l'expérience des femmes. J'ai présenté l'élaboration des principes d'une herméneutique féministe par Rosemary Radford Ruether. Une méthode de corrélation, définie par Ruether, permet d'examiner de

⁶⁷ Elizabeth. A. JOHNSON: " *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female.* " dans *Theological Studies*, 45 (1984) pp. 441-465, p. 444.

manière critique les données de la tradition théologique et de les corrélér à l'expérience des femmes, grâce au principe critique de la « pleine humanité des femmes ».

Elizabeth A. Johnson adopte ces mêmes principes critiques, en particulier celui de « la pleine humanité des femmes » pour mettre en oeuvre un discours de Dieu/e dont le langage soit différent, inclusif et non sexiste. Chez Sallie McFague, le recours à une démarche constructiviste et heuristique obéit à deux critères principaux: celui de n'être pas idolâtre en absolutisant une seule métaphore pour Dieu/e, et celui de la pertinence à la situation du monde contemporain. Sa méthode diffère des deux autres théologiennes, mais elle les rejoint par sa critique du langage religieux androcentrique.

Dans un second temps, j'ai souligné ce qu'il y a de commun aux trois théologiennes: leur critique de l'idéologie patriarcale et du langage androcentrique de la tradition chrétienne. Les trois auteures se rejoignent dans la critique d'une conception patriarcale et exclusivement masculine de « Dieu » dans le discours de la théologie classique. Elles jugent ce discours idolâtre ou non-pertinent dans la situation contemporaine, et elles s'efforceront de reconstruire une autre conception de Dieu/e qui sera inclusive du féminin.

Il restera à démontrer – et ce sera l'objet du deuxième chapitre - comment ces principes critiques sous-tendent une nouvelle construction du discours de Dieu/e, à partir de l'expérience des femmes et dans une visée égalitaire, au niveau du discours aussi bien que dans leur pratique théologique, chez Ruether et Johnson. Quant à McFague, même si son point de départ n'est pas le même, elle rejoint ces deux dernières par son analyse du langage religieux androcentrique, et par sa volonté de construire, de manière délibérée, de nouveaux modèles de Dieu/e qui soient inclusifs et pertinents pour notre temps.

Chapitre Deux : La reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e.

1. Introduction

Dans ce chapitre, je m'attacherai surtout à analyser la reconstruction de l'image/concept de Dieu/e chez les trois théologiennes étudiées. J'entends le terme image/concept au sens où je l'ai explicité dans l'introduction de la thèse, c'est-à-dire comme une combinaison des termes image et concept, sans donner à ces derniers une signification technique. Je traiterai d'abord de Rosemary R. Ruether, qui a élaboré une reconstruction de « Dieu/éesse » (*God/ess*) à partir d'éléments historiques empruntés à diverses traditions. J'indiquerai une certaine évolution chez Ruether, qui l'a amenée à élaborer une autre image/concept de Dieu/e comme Matrice Première, et les déplacements produits par sa réflexion centrée sur l'écoféminisme. Ensuite, j'analyserai la construction de trois modèles de Dieu/e chez Sallie McFague: Dieu/e comme Mère, Dieu/e comme Amant/e et Dieu/e comme Ami/e. Je montrerai comment ces métaphores utilisées à partir de *Models of God* (1987) ont évolué au cours de son oeuvre ultérieure, où la préoccupation écoféministe émerge comme chez Ruether. Enfin, j'analyserai l'élaboration et la réinterprétation de la figure de Sophia comme représentation de Dieu/e au féminin chez Elizabeth A. Johnson. Je tenterai de définir à travers cette théologienne un modèle trinitaire et relationnel de Dieu/e qui soit inclusif du féminin aussi bien que du masculin.

2. L'élaboration de Dieu/éesse (*God/ess*) chez Ruether

Dans cette section, j'examinerai les diverses étapes de la reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/éesse chez Ruether, telle qu'élaborée dans son ouvrage majeur *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, (1983) et dans ses ouvrages ultérieurs. La réflexion de Ruether s'enracine dans l'expérience des femmes et s'inscrit dans une visée

émancipatrice pour les femmes, aussi bien que pour les hommes. C'est dans une perspective de libération et d'égalité pour l'humanité entière qu'il faut comprendre la démarche de cette théologienne.

Constatant l'absence quasi-totale de représentations (ou images) féminines de Dieu/e dans la tradition, et les effets négatifs de cette absence sur les femmes, Ruether procède à une reconstruction systématique de ce que je nomme l'image/concept de Dieu/éesse.

Les éléments qui lui permettent d'élaborer une telle reconstruction sont puisés à diverses sources: les traditions pré-patriarcales du culte de la Déesse-Mère, les cultes de la Déesse *Ishtar* (ou *Inanna*) au Proche-Orient ancien, les divers mythes de création babyloniens ou de l'ancienne Égypte, les traditions bibliques de la Sagesse (*Sophia*) ou de la Présence de Dieu (*Shékinah*) dans le Premier Testament, ainsi que la tradition prophétique du Dieu libérateur de l'Exode. Dans le Second Testament, elle trouve la réaffirmation du principe prophétique-libérateur en Jésus de Nazareth. Elle y puisera aussi, surtout dans les paraboles de Jésus, des images équivalentes du masculin et du féminin. Ruether ne se contente pas de reprendre, de façon non-critique, ces diverses traditions, mais au contraire, elle les passe au crible de sa vision critique et ne les intègre qu'après les avoir soigneusement examinées et évaluées selon leur potentiel de libération de l'humanité intégrale des femmes.

Je n'examinerai ici que les principales traditions¹ dont se servira Ruether pour sa reconstruction de l'image/concept de Dieu/e ou, selon la terminologie de l'auteure, *God/ess*. Ruether justifie ainsi son choix de ce nouveau vocable:

[...] I use the term God/ess, a written symbol intended to combine both the masculine and the feminine forms of the word for the divine while preserving the Judeo-Christian affirmation that divinity is one. This term is unpronounceable and inadequate. [...] it serves as an analytic sign to point toward that yet unnameable

¹ Il faut encore mentionner des traditions postérieures aux deux Testaments, comme la tradition gnostique valentinienne, et des traditions ultérieures dans le développement du christianisme, telles que celles des mouvements des Quakers et Shakers des États-Unis, aux XVIIème et XIXème siècles, mais celles-ci me paraissent secondaires pour la reconstruction de Dieu/éesse chez Ruether. Je n'en traiterai donc pas dans la thèse.

understanding of the divine that would transcend patriarchal limitations and signal redemptive experience for women as well as men. ²

Ruether adopte le symbole linguistique de *God/ess*, qu'elle affirme comme « imprononçable » et inadéquat, mais qui indique que, pour elle, le concept/image de Dieu/e n'est pas exclusif de la distinction des genres (masculin ou féminin). Il s'agit, au contraire, d'une tentative pour trouver un terme inclusif, qui permette de nommer cette distinction à l'intérieur même de la divinité, même si celle-ci est affirmée comme étant une. Elle met en garde cependant contre la tentation de considérer le féminin comme une « dimension » de la divinité, qui demeurerait masculine dans son principe. Ainsi que le note une de ses commentatrices:

[I]n her discussion of images of the Divine, Ruether critiques partial solutions which would appropriate the 'Feminine' side of God while not questioning the assumption that God remains male. She points to a fuller divinity as yet unnamable which transcends patriarchal limitations, using the written symbol of God/ess as an analytic sign for this fuller divinity. ³

Il paraît évident que ce vocable forgé par Ruether cherche à combiner deux termes, sans les confondre ni les identifier: celui de *God* et de *Goddess*. Il ne s'agit cependant pas pour Ruether d'une substitution ou d'une identification du Dieu masculin avec la Déesse antique, car cela ne ferait qu'inverser le signe de valence du féminin et donnerait une interprétation erronée, et même patriarcale, du féminin:

Both biblical feminists, who search for the suppressed feminine in the Judeo-Christian tradition, and Goddess worshippers, who wish to exalt the feminine at the expense of the masculine, share a common assumption. Both assume that the recovery of the female as icon of the divine means the vindication of the 'feminine'. Neither ask the more fundamental question of whether the concept of the feminine itself is not a patriarchal creation. ⁴

² *Sexism and God-Talk*, p. 46.

³ Ellen LEONARD: "Sexism and God-Talk" article de recension dans *The Ecumenist* 23 (May-June 1985), pp. 61-63, p. 61.

⁴ Rosemary R. RUETHER: "The Female Nature of God: A Problem in Contemporary Religious Life", dans *Concilium* 143 (1981), pp. 61-66, p. 65.

Avant de se pencher sur la signification du 'féminin' dans la pensée patriarcale, il faut d'abord se demander quelle idée du féminin était véhiculée par les divers cultes de la déesse antique et comment ce contenu peut s'appliquer à la reconstruction féministe de Dieu/e. Ruether distingue deux périodes du culte de la Déesse, dont la valeur historique est diversement appréciée, et dont l'influence sur le mouvement féministe contemporain s'est fait sentir inégalement. Selon elle, une première période serait pré-patriarcale et remonterait à une époque indéterminée historiquement, qui serait celle d'un matriarcat originaire, marqué par le culte de la Déesse-Mère.⁵ Une seconde période serait celle des cultes du couple de Déesse-Dieu au Proche-Orient ancien et en Égypte.

Dans la première période, que l'on peut qualifier de pré-historique, il semble que le culte de la Déesse-Mère correspondait à un culte de la fertilité et des pouvoirs mystérieux de la fécondité plutôt qu'à un culte rendu à une divinité conçue comme personnelle. La Déesse-Mère était perçue comme une matrice originelle de la vie, d'où étaient sorties toutes les créatures:

We can speak of the root image of the divine as the Primal Matrix, the great womb within which all things, Gods and humans, sky and earth, human and non-human beings are generated. Here the divine is not abstracted into some other world beyond this earth but is the encompassing source of new life that surrounds the present world and assures its continuance.⁶

Cette image de Matrice Première de la vie et de l'être a survécu, remarque la théologienne, dans la théologie moderne, où Dieu/e est parfois désigné/e comme la source de l'Être (*the Ground of Being*).⁷ Ruether elle-même la reprendra dans ses ouvrages ultérieurs, comme je

⁵ Sur ces développements historiques, voir *Sexism and God-Talk*, pp. 47- 52, où Ruether fait la synthèse de ce qui est connu historiquement. Voir aussi Rosemary R. RUETHER: *Mary, the feminine face of the Church*, The Westminster Press, Philadelphia, 1977, pp. 13-25. Pour une comparaison, voir Merlin STONE : *When God was a Woman*, Harcourt Brace, New York, 1976.

⁶ *Sexism and God-Talk*, p. 48.

⁷ Ibid. p. 49. Cette expression est entre autres reprise par Karl BARTH et Paul TILLICH, en théologie contemporaine. Ruether elle-même la reprendra dans *Gaia and God*.

le mentionnerai à la fin de cette section. Elle en donnera alors une appréciation plus positive.

On retrouve cette image dans le mouvement de retour à la religion de la Déesse, (*Goddess religion*) parmi les féministes contemporaines. Dans un article paru en 1980,⁸ Ruether a critiqué ce mouvement de retour à la Déesse pour trois raisons principales: premièrement, elle le trouve non-conforme à la vérité historique, car on n'a pas encore pu remonter aux sources historiques de ce culte qui ne constitue plus, de nos jours, une tradition vivante. Il semble que le mouvement de retour à la Déesse des féministes contemporaines ne soit pas perçue par Ruether, comme en continuité avec cette tradition.

Deuxièmement, elle le juge lié à une vision romantique de la nature idéalisée et à une pensée dualiste qui polarise nature et culture. Et troisièmement, elle le considère comme trop immanentiste, faisant la part trop grande à une vision idéalisée du monde, sans voir tout ce qu'il y a de mal et de corrompu dans l'humanité.⁹ Elle reconnaît cependant que le culte de la Déesse peut remettre les femmes en contact avec une vision plus holiste du monde, comprenant tous les êtres créés:

The Mother Goddess is fundamentally an immanent deity, the maternal ground of being of the coming-to-be and passing-away of all things, the womb of creation. In relating to her, we relate ourselves to the true divine foundations of reality that do not force us to deny our bodies and our material existence, as does patriarchal transcendence. Matriarchal religion allows us to accept the naturalness and goodness of things as they are. It teaches us to see not only all human beings but also the animals and plants, stars and rocks as our sisters and brothers.¹⁰

En résumé, la perspective holiste et immanentiste du culte de la Déesse-Mère ne peut satisfaire pleinement Rosemary Ruether, car, selon elle, cette vision demeure sans impact social et historique et s'avère peu compatible avec une visée d'émancipation des femmes.

⁸ Rosemary R. RUETHER: "Goddesses and Witches: Liberation and Countercultural Feminism." dans *The Christian Century*, 97 (10 déc. 1980) pp. 842-847, p. 843.

⁹ Pour ces raisons, voir "Goddesses and Witches" dans op. cit. pp. 843-847.

¹⁰ Ibid. p. 843.

En effet, selon la théologienne, le culte de la Déesse risquerait de soutenir et même d'accentuer le dualisme entre nature et culture, immanence et transcendance, masculinité et féminité, dans un sens séparatiste où les femmes seraient idéalisées au détriment des hommes. Cette sorte de renversement des valeurs, selon l'auteure, ressort davantage du romantisme de l'époque victorienne que d'un engagement des femmes pour la libération de leur oppression, et perpétue les stéréotypes d'une féminité idéale vis-à-vis d'une masculinité déshumanisée, selon une idéologie de la complémentarité des sexes:

The origin of these stereotypes lies in the 19th century Victorian cult of femininity. Victorian women, confined to the private, domestic sphere, were idealized as the incarnation of a higher and better humanity; males, split between the private personalized life and the public competitive life, were considered as less moral, less spiritual, less altruistic and sensitive, and needing the 'feminine touch' to humanize them. Separatist feminism 'radicalizes' the Victorian doctrine of complementarity.¹¹

Selon Ruether, le retour à une religion de la Déesse-Mère ne serait pas sans danger pour les femmes et les hommes du monde contemporain, et ne peut servir, sans une profonde critique, à la reconstruction féministe de Dieu/e.

Dans une seconde étape, Ruether examine les traditions des déesses antiques du Proche-Orient et de l'Égypte ancienne. Dans les civilisations urbaines de Sumer, de Babylone et de Canaan, apparaît souvent un couple de déesse/dieu lié par un mariage sacré: le couple sumérien d'*Inanna-Dumuzi*, d'*Ishtar-Tamuz* à Babylone et celui d'*Anath-Baal* à Canaan, qui sera particulièrement important pour l'histoire biblique, de même que celui d'*Isis-Osiris* en Égypte.¹² Dans ces mythes du Proche-Orient ancien, la déesse joue un rôle primordial tandis que le dieu-consort ne joue qu'un rôle secondaire, comme par exemple le roi mourant que secourt la déesse. Ces mythes mettent en scène le conflit historique entre le monde de l'agriculture, où domine le culte de la déesse, et le nouveau monde urbain,

¹¹ Ibid. p. 844.

¹² Pour cette analyse, voir *Sexism and God-Talk*, pp. 49-52, ainsi que l'article précédemment cité "Goddesses and Witches" pp. 843-844.

dominé généralement par un roi dont il faut consolider ou légitimer le pouvoir. D'un point de vue de sociologie des religions, on peut observer que le couple déesse/dieu reflète l'organisation sociale et politique de la monarchie ou de l'aristocratie de ces civilisations anciennes et plaide souvent pour une alliance entre le palais et le temple. Mais il faut noter que ce monde ancien ne connaît pas le dualisme caractéristique de la pensée grecque et ne fonctionne pas sous le symbolisme de la complémentarité du féminin et du masculin. Déesse et dieu, au contraire, représentent chacun la totalité du divin, dans son pouvoir d'ordonner le cosmos et d'assurer la fertilité de la terre, sans aucune subordination de l'une à l'autre:

When we look at the images of the Goddess in her various forms in the ancient texts (2800-1200 B.C.), we discover a world whose dialectics do not fall into such dualisms. Specifically, the concept of gender complementarity is absent from the ancient myths. The Goddess and God are equivalent, not complementary, images of the divine.[...] Gender division is not yet the primary metaphor for imaging the dialectics of human existence.¹³

Les mythes de la déesse du Proche-Orient ancien seraient ainsi plus proches de l'idéal contemporain de l'égalité des sexes et échapperaient aux stéréotypes plus tardifs de la complémentarité du masculin et du féminin. La déesse représente le pouvoir souverain de la divinité dans son intégralité, et les hymnes écrites pour *Ishtar* ou *Isis* par exemple, montrent qu'on s'adressait à elle comme à la divinité capable de répondre aux demandes de ses adorateurss, aussi bien que de ses adoratrices. Certaines de ces hymnes ont d'ailleurs inspiré les auteurs du Premier Testament.¹⁴

Quel peut être l'impact de ce culte de la déesse antique pour le mouvement de libération des femmes d'aujourd'hui ? Selon l'analyse de Ruether, il comporte une notion implicite de l'égalité des sexes dans le fait que, dans le couple déesse-dieu, chacun représente le pouvoir

¹³ *Sexism and God-Talk*, p. 52.

¹⁴ C'est le cas, par exemple des hymnes à Isis, qui ont inspiré certains passages des Proverbes et du livre de la Sagesse. Voir infra.

divin de manière équivalente. Les deux collaborent à réaliser l'ordre dans le cosmos et la fertilité de la terre. De plus, dans le mythe de la mort et de la résurrection du roi, qui culmine par le mariage du roi avec la déesse, celle-ci élève le roi au rang de la divinité à travers le mariage sacré, et c'est elle qui soutient son pouvoir et son autorité en lui accordant une légitimité nouvelle, dans l'ordre de la divinité.¹⁵ Il s'agit de la légitimation du pouvoir d'une aristocratie, qui fonctionne dans le cadre d'une théocratie, et non pas d'une démocratie dans le sens contemporain. La déesse est entourée d'une cohorte de prêtresses qui sont elles-mêmes issues de l'aristocratie régnante. Du point de vue de l'organisation sociale et politique, cela signifie la concentration du pouvoir politique et du pouvoir religieux – le palais et le temple – aux mains d'une hiérarchie politique. Cette organisation rappelle celle d'une « monarchie de droit divin » plus que celle d'une démocratie qui affirme l'égalité des droits de tous les citoyens et citoyennes. Et c'est dans ce sens que le culte de la déesse antique reste lié au patriarcat comme structure sociale et ne peut servir à modeler les relations entre hommes et femmes aujourd'hui, car, note Ruether:

For example, it is true that ancient Near Eastern cultures had female deities – goddesses who were powerful, sexual, warlike, independent and dominant over their male consorts. It is not true, however, that this picture of female deity can simply be read as an image of women in those societies and their relation to males. Nor is it clear that women created or defined these cults or predominated in their sacerdotal elite (even though women may have been included in them). E.g. in the neo-Babylonian psalm to Ishtar, the devotees are clearly of the ruling class, [...] If the devotee might occasionally be a queen rather than a king, the concerns are identical with those of the male ruling class.¹⁶

Ce culte a d'ailleurs disparu historiquement et il serait vain, selon Ruether, de le faire revivre tel quel dans notre culture. Par contre, il serait intéressant de voir comment le culte de la Déesse, qu'elle soit *Ishtar* ou *Anath* en Canaan, a été réapproprié par la religion

¹⁵ Sur ce point, voir *Sexism and God-Talk*, p. 50. C'est là une conception idéologique de la religion comme « *sacred canopy* » servant à légitimer une certaine forme de pouvoir: dans ce cas, la collusion du pouvoir monarchique et du pouvoir patriarcal religieux.

¹⁶ Rosemary R. RUETHER: " *Goddesses and Witches: Liberation and Countercultural Feminism*," dans op. cit. p. 843.

monothéiste d'Israël, le Yahvisme, et sous quelle forme on peut retrouver la déesse et suivre ses traces jusque dans le texte biblique.

Dans le développement du Yahvisme en Israël, il faut mentionner plusieurs étapes, au cours desquelles on est passé d'une forme de tolérance implicite de la déesse, à côté de Yahvé, sous le nom d'*Ashera*, à une forme de plus en plus épurée du monothéisme strict. Certaines découvertes archéologiques ont permis de recouvrer des traces du culte de la déesse de Canaan, *Anath*, qui aurait été adorée en même temps que Yahvé, au moins dans certains endroits, sous le nom d'*Ashera*, et cela jusque dans le temple de Salomon, pour les deux-tiers de son existence.¹⁷ Il semble que Yahvé se serait imposé, en tant que rival du dieu *Baal*, et non de la déesse *Anath*, pour supplanter la religion cananéenne. L'idée du mariage sacré demeurerait ainsi, au moins pour un certain temps, dans le Yahvisme, mais il serait alors inversé, dans le sens où la Déesse tend à être subordonnée au Dieu, qui devient de plus en plus compris comme un Dieu mâle et patriarcal:

Thus, for example, the ancient myth of the Sacred Marriage lives on in Yahwism, but in a reversed form that uses this story to exert the possessive and judgmental relation of the patriarchal God over the people of agricultural society. The patriarchal God, not the Goddess, is the dominant partner in the Sacred Marriage.¹⁸

De ce renversement des rôles respectifs du Dieu et de la Déesse résulte une subordination progressive de l'aspect féminin au masculin, au niveau de la divinité, qui est en fait le reflet de ce qui se passe dans les relations sociales où la femme devient de plus en plus la servante du patriarche mâle. Dans le passage au monothéisme strict, Yahvé s'appropriera cet aspect féminin subordonné, ce qui deviendra une manière d'exprimer certaines qualités de l'amour inconditionnel qui le lie à son peuple:

¹⁷ Pour ce développement, voir Rosemary R. RUEETHER: "Sexism and God-Language" dans Judith PLASKOW et Carol P. CHRIST (dir.) *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper, San Francisco, 1989, pp. 151 –162.

¹⁸ Ibid. p. 152.

The male patriarchal image proves too limited to represent the variety of relationships to Israel that Hebrew thought wished to express. In certain texts Yahweh is described as like a mother or like a woman in travail with the birth of a child. These references occur particularly when the authors wish to describe God's unconditional love and faithfulness to the people despite their sins. They express God's compassion and forgiveness.¹⁹

Ces caractéristiques de Yahvé peuvent être qualifiées de maternelles. Comme l'a fait ressortir une exégète, Phyllis Trible, la même racine est utilisée dans la langue hébraïque pour le mot « utérus » que pour exprimer l'idée de compassion et de miséricorde, faisant ainsi de ces dernières des qualités éminemment maternelles.²⁰ Cependant, cette association seule ne suffit pas, selon Ruether, pour reconstruire l'image féminine de Dieu/e dans l'Ancien Testament.

Il faut rencontrer une autre tradition dans les Écritures hébraïques, qui représente Dieu/e sous une forme féminine: c'est la tradition sapientielle qui décrit le personnage de la Sagesse – *Hokmah*, en hébreu, *Sophia* en grec-, sous les traits d'une femme, conseillère et « assistante » de Yahvé, dans son oeuvre de création. On est en présence d'un des éléments les plus importants pour la reconstruction féministe de Dieu/e chez Ruether, comme il le sera également pour Elizabeth Johnson. Le personnage de la Sagesse – *Sophia* – apparaît dans plusieurs livres qui forment ce qu'on a nommé la tradition sapientielle, en particulier le livre des Proverbes et celui de la Sagesse de Salomon. Elle y est décrite comme un personnage féminin qui peut représenter Dieu/e et qui médiatise son action dans la création du monde. Ruether affirme:

In the Wisdom tradition the female image appears as a secondary persona of God, mediating the work and will of God to creation. The Book of Proverbs describes Wisdom as an offspring of God, being brought forth from God before the beginning of the earth, cooperating with God in the creation of the world, rejoicing and delighting in the work of creation. In the Wisdom of Salomon, Wisdom is the

¹⁹ Ibid. p. 155.

²⁰ Voir Phyllis TRIBLE: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia, 1978, p. 48.

manifestation of God through whom God mediates the work of creation, providential guidance, and revelation.²¹

Il y aurait toute une analyse exégétique à faire des passages pertinents du Livre des Proverbes et de la Sagesse de Salomon, afin de préciser en quoi consiste cette personnification de la Sagesse de Dieu. C'est ce que fera Elizabeth Johnson, qui poursuit l'analyse de Ruether, en y intégrant le point de vue exégétique et les discussions contemporaines à ce sujet. En tant que pionnière de ce genre de travaux en théologie féministe, Ruether a retrouvé cette figure des écrits sapientiaux et l'a dépouillée de ses aspects patriarcaux, afin de recouvrer la dimension perdue de la Déesse. Ainsi qu'elle le fait remarquer:

Behind this powerful image of Wisdom lies the Goddess who was traditionally characterized as Wisdom. But in Hebrew thought she has become a dependent attribute or expression of the transcendent male God rather than an autonomous, female manifestation of the divine.²²

D'un point de vue de théologie féministe, il importe de critiquer la figure de *Sophia*, telle que la présentent les Écritures hébraïques, où celle-ci demeure subordonnée au Dieu patriarcal. Dans le Nouveau Testament, la personnification de *Sophia* réapparaît, en ayant subi une importante transformation, à travers l'interprétation de Paul. Celui-ci, en effet, désigne Jésus comme la Sagesse de Dieu (1 Cor.1:23-24),²³ exprimant ainsi le questionnement au sujet de l'identité de Jésus. Toute une réflexion philosophique s'ensuivra, mais malheureusement, philosophes et théologiens adopteront la terminologie du *Logos*, utilisée par Philon d'Alexandrie, pour désigner la Sagesse, ce qui changera la donne, comme le fait remarquer la théologienne :

Theologically, *Logos* plays the same cosmological roles as *Sophia* as ground of creation, revealer of the mind of God, and reconciler of humanity to God. But the

²¹ *Sexism and God-Talk*, p. 57.

²² Ibid. p. 57. Il faut préciser que Ruether parle ici de la Déesse des mythes du Proche-Orient ancien.

²³ Sur ce point, voir Rosemary R. RUETHER: "Sexism and God-language" dans J. PLASKOW et C. CHRIST: *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, p. 154.

use of the male word *Logos*, when identified with the maleness of the historical Jesus, obscures the actual fluidity of the gender symbolism by appearing to reify as male a 'Son of God' who is, in turn, the image of the Father.²⁴

On assiste ainsi à une masculinisation progressive de la christologie de la Sagesse dans la théologie classique, même si quelques théologiens des premiers siècles garderont certaines expressions ou images féminines, qui seront alors attribuées surtout à l'Esprit-Saint. La représentation de l'Esprit sous des traits féminins, ou comme représentant l'aspect féminin de Dieu, se prolongera dans divers mouvements au cours des siècles, en particulier chez les Gnostiques, et plus tard chez les Quakers et Shakers.²⁵ Mais Ruether n'accepte pas sans critique cette « dimension féminine » de Dieu sous les traits de l'Esprit, car, comme elle le souligne:

For feminists to appropriate the 'feminine' side of God within this patriarchal gender hierarchy is simply to reinforce the problem of gender stereotyping on the level of God-language. We need to go beyond the idea of a 'feminine' side of God, whether to be identified with the Spirit or even with the *Sophia*-Spirit together, and question the assumption that the highest symbol of divine sovereignty still remains exclusively male.²⁶

Ruether rejette la simple attribution d'une dimension féminine à Dieu et cherche une autre manière de reconstruire une image/concept de Dieu/éesse (*God/ess*) égalitaire, qui soit authentiquement libératrice pour les femmes. Pour ce faire, elle voit dans le principe prophétique du Dieu libérateur du Premier Testament, de l'Exode en particulier, un second élément de reconstruction d'une image non-patriarcale de Dieu/e. L'expérience de l'Exode permet au peuple hébreu de connaître une libération de la servitude et une première ébauche de société égalitaire, dans laquelle Dieu/e joue un rôle de champion des plus pauvres:

²⁴ *Sexism and God-Talk*, p. 58. Voir aussi article cité, p. 154.

²⁵ Dans ces mouvements, on parle de Dieu/e en termes de Père-Mère, et chez les Shakers en particulier, on proclame la nécessité d'un Messie-femme. Je ne fais que mentionner ces mouvements dont je ne traiterai pas dans la thèse. Pour ces développements, voir *Sexism and God-Talk*, pp. 59-61.

²⁶ *Sexism and God-Talk*, p. 61.

God is seen as a critic of this society, a champion of the social victims. Salvation is envisioned as deliverance from systems of social oppressions and a restoration of an egalitarian peasant society of equals.²⁷

Le principe prophétique et libérateur se trouve réaffirmé en Jésus de Nazareth, qui se présente comme apportant la Bonne Nouvelle de libération pour son peuple,²⁸ et qui, en proclamant son lien avec Dieu, conçu comme *Abba*, brise les stéréotypes patriarcaux d'un Dieu-monarque et patriarche qui règne de façon tyrannique sur son peuple. Mais Ruether s'interroge sur cette nouveauté en ces termes:

But is it enough to conclude from this use of *Abba* that Jesus transforms the patriarchal concept of divine fatherhood into what might be called a maternal or nurturing concept of God as loving, trustworthy parent ?²⁹

Quoiqu'il en soit de l'interprétation faite de ce terme araméen utilisé par Jésus, il semble que dans l'organisation de la première communauté « chrétienne », rassemblée autour de Jésus lui-même, aient prévalu des relations de type égalitaire entre les disciples, qui se seraient compris comme frères et sœurs animés d'un amour mutuel et fraternel.³⁰ Ce type de relations dans la mutualité, ainsi que la relation « directe » à Dieu, à travers Jésus, peut redonner aux femmes, selon Ruether, un sens de liberté et d'autonomie.

Des Évangiles, il ressort également que des images féminines et masculines peuvent être utilisées de façon équivalente pour parler de Dieu/e. C'est le cas dans les paraboles qui décrivent la réalité du Royaume de Dieu: l'utilisation successive d'une comparaison empruntée au monde masculin (par ex. le berger qui se met en quête de la brebis perdue) et à l'expérience d'une femme (la maîtresse de maison qui recherche la monnaie perdue)

²⁷ Ibid. p. 62

²⁸ Voir par exemple en Luc 4: 14-22.

²⁹ *Sexism and God-Talk*, p. 64.

³⁰ Ibid. p. 65. Sans qu'elle s'y réfère explicitement, Ruether rejoint la vision élaborée par Elisabeth Schüssler Fiorenza dans *In Memory of Her: Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983, en particulier pour le concept de "discipleship of equals." Il resterait à déterminer s'il y a eu une influence réciproque, les deux ouvrages ayant paru la même année. Pour une recension de *Sexism and God-Talk* et parallèlement de *In Memory of Her*, voir Mary PELLAUER, dans *Theology Today*, vol. 40 (1983-1984) pp. 472-476.

constitue un remarquable parallèle qui indique l'équivalence de ces activités comme signes du Royaume. Ainsi, conclut Ruether:

Finally, and most significantly, the parallel male and female images do not picture divine action in parental terms. The old woman seeking the lost coin and the woman leavening the flour image God not as mother or father (Creator), but as seeker of the lost and transformer of history (Redeemer).³¹

L'importance de cet aspect pour une réappropriation féministe de Dieu/éesse ne peut être sous-estimée, car Ruether insiste sur l'équivalence des images tirées de l'expérience des femmes et de celle des hommes pour une expression authentique et libératrice de l'activité rédemptrice de Dieu/e:

Images of God/ess must include female roles and experience. Images of God must be drawn from the activities of peasants and working people, people at the bottom of society. Most of all, images of God/ess must be transformative, pointing us back to our authentic potential and forward to new redeemed possibilities. God/ess language cannot validate roles of men and women in stereotypic ways that justify male dominance and female subordination.³²

Il s'agit, non seulement de l'inclusion d'images féminines, à côté des images masculines, mais encore de l'équivalence entre des images tirées de l'expérience des hommes et d'autres provenant de celle des femmes. Ruether souligne l'aspect de transformation dans la capacité des images féminines de *God/ess* à représenter Dieu/e. C'est cette capacité transformatrice qui deviendra rédemptrice pour les femmes, et qui constitue la raison d'être de la reconstruction de l'image/concept de Dieu/e chez Ruether.

Celle-ci met toutefois en garde contre le danger d'accepter des images non-critiquées et des rôles stéréotypés du "féminin". Elle fait également objection à l'usage généralisé du terme de "Parent " pour remplacer celui plus spécifique de Père ou de Mère, selon les cas. Car Dieu/e pourrait devenir un "parent névrotique " qui serait obsédé par le contrôle et qui demanderait une obéissance inconditionnelle de ses "enfants ". Ce qui n'irait pas, de toute

³¹ *Sexism and God-Talk*, p. 68.

³² *Ibid.* p. 69.

évidence, dans le sens d'une libération authentique de l'humanité homme-femme, mais au contraire renforcerait son aliénation. Ruether insiste, dans sa reconstruction de Dieu/e, sur la dimension de libération du moi authentique des femmes et des hommes, ainsi que sur une redécouverte de leurs relations réciproques et de leur insertion dans un monde en harmonie, également libéré de toute aliénation:

God/ess liberates us from this false and alienated world, not by an endless continuation of the same trajectory of alienation but as a constant breakthrough that points us to new possibilities, that are, at the same time, the regrounding of ourselves in the primordial matrix, the original harmony. The liberating encounter with God/ess is always an encounter with our authentic selves, resurrected from underneath the alienated self.³³

En résumé, on peut affirmer que la reconstruction de Dieu/éesse chez Ruether est un effort de réintégration d'éléments divers, empruntés parfois à d'autres cultures, repris sous une forme nouvelle, libérée de toute idée d'aliénation patriarcale, dans une unité harmonieuse. Ce vocable de Dieu/éesse n'est cependant pas anhistorique, mais se déploie dans l'histoire, une histoire orientée vers le futur, dans une visée émancipatrice pour les femmes et libératrice pour toute l'humanité. Comme je l'ai souligné au début de ce chapitre, la tentative de réappropriation féministe de Dieu/e réalisée par Ruether s'inscrit dans un projet de libération de l'humanité entière à l'égard de toute forme d'aliénation, y compris celle des hommes et des femmes dans la société patriarcale. La reconstruction de Dieu/éesse qu'elle propose anticipe cette humanité nouvelle, déjà annoncée par Paul, dans laquelle il n'y aura plus «ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre ni l'homme et la femme» (Gal.3 :28) et qui embrasse, sans les nier, toutes les différences dans une nouvelle unité déjà présente en la divinité.

Cependant, il semble que Ruether n'ait pas conservé cette image/concept de Dieu/e dans ses oeuvres ultérieures, où elle lui préfère le vocable de Matrice Première (*Primal Matrix*)

³³ Ibid. p. 71.

ou de Matrice divine. Bien qu'elle utilise déjà cette expression dans *Sexism and God-Talk*, dans ses oeuvres postérieures celle-ci tend à se substituer à celle de *God/ess*. Cette évolution me semble correspondre au tournant écologique ou écoféministe, pris par la théologienne dans les années 1990.³⁴ On peut s'interroger sur la signification de ce changement chez Ruether, mais je pense qu'il n'infirme pas sa construction antérieure de Dieu/e comme *God/ess*. Il n'est pas entièrement clair non plus si, dans ses travaux plus récents, Ruether retient une conception « personnaliste » de Dieu/e comme une divinité personnelle et agentielle. On peut, en effet, penser que l'expression de Matrice Première traduit une représentation plus abstraite de la divinité. Je traiterai de cette question au chapitre trois.

3. La construction de nouveaux modèles de Dieu/e chez McFague

Dans la ligne d'une théologie constructiviste, McFague propose une véritable construction de nouveaux modèles, selon une démarche qu'elle nomme heuristique plutôt qu'herméneutique. C'est surtout dans son ouvrage *Models of God: A Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987)³⁵ qu'elle propose ses nouveaux modèles, bien que certains, tels le modèle de Dieu/e comme Ami/e et celui de Dieu/e comme Mère soient annoncés à la fin de *Metaphorical Theology* et dans d'autres articles.³⁶

J'analyserai surtout les modèles de Dieu/e proposés dans *Models of God*, à savoir: Dieu/e comme Mère (*God as Mother*), Dieu/e comme Amant/e (*God as Lover*) et Dieu/e comme Ami/e (*God as Friend*) du monde, en raison de leur cohérence avec une construction

³⁴ Pour un survol de ce développement dans la pensée de Ruether, voir surtout *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, pp. 247-253.

³⁵ Pour le but de cet exposé, étant donné que je présente la construction féministe de Dieu/e chez McFague, je me concentrerai sur cet ouvrage, bien que dans, *The Body of God: An Ecological Theology* (1993) McFague revienne à un modèle plus neutre et impersonnel, celui de l'esprit comme souffle de vie.

³⁶ Voir *Metaphorical Theology*, pp. 177-192, ainsi que Sallie McFAGUE : « *God as Mother* » dans *Weaving the Vision: New Patterns in Feminist Spirituality*, Judith PLASKOW et Carol CHRIST (dir.), pp. 139-150.

féministe de Dieu/e. Ces modèles, il faut le rappeler, ne veulent pas exprimer la nature de Dieu/e, mais sont à concevoir comme des types de relations humaines fondamentales, dans lesquelles se manifeste « Dieu/e-en-relation ». J'analyserai en premier lieu le modèle de « Dieu/e comme Mère » (*God as Mother*) ; c'est celui qui exprime l'activité créatrice de Dieu/e, qui est toujours du côté de la vie, comme une mère qui donne et sustente la vie. L'amour caractéristique de ce modèle est l'amour parental ou *Agapé*, et l'activité créatrice de Dieu/e est envisagée comme celle de l'accouchement, un « donner naissance » au monde. Elle explicite les raisons de son choix de ce modèle maternel et féminin :

[...] And it is clearly the parent *as mother* that is the stronger candidate for an understanding of creation as bodied forth from the divine being, for it is the imagery of gestation, giving birth, and lactation that creates an imaginative picture of creation as profoundly dependent on and cared for by divine life.³⁷

Ce premier modèle de Dieu/e est le plus typiquement féminin, alors que les deux autres proposés, Dieu comme Ami/e et Dieu comme Amant/e, peuvent être interprétés, soit comme féminins, soit comme masculins, puisqu'en anglais, les termes utilisés (*Friend* et *Lover*) demeurent indéterminés et applicables aux deux genres. Je les traduis de cette façon en français afin de maintenir une certaine indétermination quant au genre.

Le second modèle, Dieu/e comme Amant/e (*God as Lover*), exprime la capacité rédemptrice de Dieu/e de sauver la vie, d'être engagé/e dans le monde parce que la vie de ses créatures lui est précieuse. La qualité de cet amour peut être comparée à la passion de l'Amant/e qui veut épouser la souffrance du monde pour le sauver – c'est la caractéristique de l'Amour-*Eros*. Ce modèle de Dieu/e comme Amant/e implique une réciprocité entre Dieu/e et les êtres humains qui veulent collaborer avec Dieu/e pour sauver le monde.³⁸ Enfin, le modèle de Dieu/e comme Ami/e (*God as Friend*) exprime la relation de Dieu/e

³⁷ *Models of God*, p. 106.

³⁸ Voir *Models of God*, pp. 125-155.

qui soutient et préserve la vie, qui s'engage dans le monde comme compagne ou compagnon, dont le sort est lié à celui du monde. L'amour caractéristique de ce modèle, l'amour de bienveillance ou *Philia*, peut être comparé à l'amour mutuel entre deux amis/es. Ce modèle implique également une réciprocité dans l'amitié et une responsabilité mutuelle à l'égard du monde, et l'être humain devient le/la véritable partenaire de Dieu/e.³⁹

Je me propose d'analyser chacun de ces modèles, dans leur construction et leurs caractéristiques principales.

3. 1. Le modèle de Dieu/e comme Mère

Le premier modèle que McFague présente, Dieu/e comme Mère, résulte d'une réflexion sur une expérience, celle de la maternité biologique, plus que d'une référence immédiate à la tradition. McFague insiste sur l'aspect physique, concret de la maternité pour décrire le processus de création de la vie. Elle le comprend comme un aspect important de la tradition chrétienne, même si celle-ci l'a réprimée, au profit des images concernant la nourriture:

Christianity may be reticent in regard to birth imagery, especially as associated with the natural, female processes, but it has shown no comparable reluctance to the experience of eating as a symbol of spiritual nourishment.⁴⁰

La théologienne évoque l'imagerie mystique d'une Julienne de Norwich par exemple, pour justifier l'usage de ce modèle. Elle souligne l'aspect maternel de cette théologie médiévale:

What is interesting about this theology [of Julian of Norwich] is that practically alone among extensive medieval attribution of maternal imagery to God, it focuses on an understanding of God as 'substantially' and not just 'accidentally' female. God here not only creates but brings her creation to fulfillment through nurture and redemption. Our 'Mother Jesus' bears us in pain and death.⁴¹

McFague invoque aussi la doctrine classique de l'*imago dei*, nécessairement « mâle et femelle », pour justifier le fait que des métaphores venant des deux genres, puissent

³⁹ Pour cette notion de réciprocité et de partenariat avec Dieu, voir op. cit p. 165 et suivantes.

⁴⁰ Ibid. p. 107.

⁴¹ *Models of God*, p. 115.

exprimer le mystère de Dieu/e. McFague établit une distinction entre le « féminin » (*feminine*), comme genre, et le sens biologique du sexe « femelle » (*female*). Le terme féminin peut recouvrir de nombreux stéréotypes; quant à celui de « *female* » il désigne ce qui est spécifique à la femme, selon son sexe biologique.⁴² Elle met aussi en garde contre l'attribution d'une dimension « féminine » en Dieu/e qui pourrait renforcer encore les stéréotypes:

The problem with introducing a feminine dimension of God is that it invariably ends with identifying as female those qualities that society has called feminine.[...] Such a division, in extending to the godhead the stereotypes we create in human society, further crystallizes and sanctifies them.⁴³

Cela n'empêche pas McFague de recourir à des métaphores exprimant spécifiquement l'expérience des femmes, dans un sens physique et incarné. En construisant de façon délibérée le modèle de Dieu/e comme Mère, elle veut contrebalancer celui de « Dieu le Père », utilisé exclusivement par la tradition.

Puisqu'une des expériences les plus spécifiques aux femmes est celle de la maternité biologique, McFague propose de la retenir, non de façon exclusive, mais parce qu'elle contient une richesse de symboles qui permettra d'exprimer la relation de Dieu/e au monde avec des images suggestives. Elle s'en explique ainsi:

What is more important for our purposes is that the symbolic material from the birthing and feeding process is very rich and for the most part has been neglected in the establishment Christianity. It is also, as I shall try to show, powerful imagery for expressing the interrelatedness of all life, which is a central component in both a holistic sensibility and an understanding of Christian faith as an inclusive vision of fulfillment.⁴⁴

La richesse de l'imagerie issue des thèmes de la gestation, de la naissance et de l'allaitement, permet de décrire les liens entre Dieu/e comme Mère et le monde, comme un

⁴² On pourrait traduire le terme *female* par femelle, mais j'hésite personnellement à le faire, en raison de sa connotation plutôt négative en français, qui réserve ce terme à des animaux.

⁴³ *Models of God*, p. 99.

⁴⁴ *Ibid.* p. 100.

processus de mise au monde « physique » qui exploite les symboles de la vie et de sa continuité:

It is from this base [the physical act of giving birth] that the model derives its power, for here it joins the reservoir of the great symbols of life and of life's continuity: blood, water, breath, sex and food. In the acts of conception, gestation, and birth all are involved [...] for they have the power to express the renewal and transformation of life – the 'second birth' – because they are the basis of our 'first birth'.⁴⁵

La puissance de ce modèle consiste également en ce qu'il nous permet d'imaginer l'action de Dieu/e dans la création du monde en continuité avec ce lien physique, ce qui exprime l'être même de Dieu/e en termes maternels:

The kind of creation that fits with this model is creation not as an intellectual or aesthetic act but as a physical event: the universe is bodied forth from God, it is expressive of God's very being. It is not something alien to or other than God but is from the 'womb' of God, formed through 'gestation'.⁴⁶

Le modèle de Dieu/e comme Mère insiste sur la création du monde comme venant de Dieu/e d'une manière physique, directe, impliquant ainsi une connection intime entre Dieu/e et le monde, ce qui est en conformité avec la métaphore du monde comme « corps de Dieu » et en harmonie avec la vision écologique et holiste de la théologienne:

The picture of the universe as the visible creation coming from God's reality and expressive of God – the picture of God giving birth to her 'body', that is to life, even as we give birth to children – provides a model of kinship, concern, and affinity markedly different from the distance and difference of the artistic model. The dualism of God and the world is undercut.⁴⁷

Ainsi, ce modèle de la création présente l'avantage de repenser les relations entre Dieu/e et le monde, en tenant compte de la vision scientifique de l'évolution de la matière et de la vie. Plus que le modèle d'une création artistique, où le monde sortirait déjà achevé des mains de Dieu/e, la conception de la création du monde sur le modèle de la gestation et de la naissance permet d'imaginer l'évolution et la croissance progressive du monde. Il

⁴⁵ Ibid. p. 105.

⁴⁶ Ibid. p. 110.

⁴⁷ Ibid. p. 111.

apparaît alors comme quelque chose d'encore inachevé, comme l'est un enfant qui vient de naître, et dont l'achèvement plénier se situe dans un avenir lointain. Un autre avantage sera de permettre un concept/image de Dieu/e comme faisant partie, d'une certaine manière, du monde physique, et de se défaire des dualismes de la pensée classique et de sa division entre le physique et le spirituel. Dans cette vision, que l'on pourrait qualifier de panenthéiste, Dieu/e et le monde ont des liens beaucoup plus intimes et ont besoin l'un de l'autre, ainsi que l'explique McFague:

But if the universe is God's 'other', if God's body is the entire organic complex of which we are a part - that is, if something similar to but not identical with God is God's other - then, God is physical as well as spiritual. God will therefore need the world, want the world, not simply as a dependent inferior (flesh subordinated to spirit) but as offspring, beloved, and companion.⁴⁸

Il est dès lors approprié de concevoir les divers types de relation entre Dieu/e et le monde comme de l'ordre de l'amour *Agapé*, *Eros* ou *Philia*. Du modèle de Dieu/e comme Mère découle le type d'amour que l'on peut qualifier d'*Agapé* ou amour parental. C'est un amour qui reconnaît et soutient l'existence, en affirmant: « Il est bon que tu existes », et qui est associé au don de la vie:

If God's creative love is agapic love, then is it not a statement to created beings: 'It is good that you exist!'? Agape has been characterized as the love that gives (usually in contrast with *eros* as the love that takes), and as such it belongs with the gift of life, creation.⁴⁹

L'amour agapique de Dieu/e comme Mère s'adresse non seulement aux êtres humains, mais aussi à toutes les créatures, en tant qu'elles expriment la générosité créatrice et l'intérêt de Dieu/e de donner et de soutenir la vie en général, et non seulement la vie humaine. McFague soutient que:

God as the mother of the universe is interested in all forms of life. One indication of human pride is our colossal ego in imagining that of the million of forms of life in the universe, we are the only ones that matter. [...] God as mother, on the side of

⁴⁸ Ibid. pp. 112-113.

⁴⁹ Sallie McFAGUE: "God as Mother," dans op. cit. pp. 139-150, p.143.

life as such does not therefore mean on the side of only one species, or on the side of every individual human birth (or every individual birth in any other species).⁵⁰

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'amour agapique de Dieu/e, non dans un sens trop individuel et particularisé mais dans un contexte plus large et englobant tout l'univers. La fonction de Dieu/e comme Mère est de nourrir et d'amener à leur accomplissement toutes les formes de la vie. Cette vision correspond bien aux préoccupations écologiques de l'auteure ainsi qu'à une conception cosmocentrique de l'univers créé.

Une autre caractéristique de Dieu/e comme Mère est son amour de la justice et sa volonté de soutenir dans l'existence toutes ses créatures, y compris les plus faibles. Cet aspect la rapproche de la figure de *Sophia*, une des sources utilisées par McFague dans la construction de ce modèle, et déjà évoquée par Ruether. En effet, dans son activité de promouvoir la justice et l'équité dans la création, *Sophia* présente des caractéristiques maternelles. Mais, selon McFague, elle représenterait une figure « secondaire » de Dieu/e, active à la fois dans la nature et dans l'histoire, comme présence de Dieu/e dans la création:

An important example of nature and history, of generative and justice activities, is found in Wisdom, or Sophia, in the Hebrew tradition. Sophia is not God in female form but a secondary persona of God, especially as the immanent presence of God in all things. Although she is involved in creation, her activities are not limited to the natural order but they embrace much more, including the revelation of the mind of God and the reconciliation of humanity to God.⁵¹

Sans toutefois identifier la figure de *Sophia* à Dieu/e, McFague entrevoit un parallèle entre la fonction de *Sophia* dans les Écritures hébraïques et celle de Jésus de Nazareth -le *Logos*- dans le Nouveau Testament, à partir des activités attribuées à chacun. Elle note:

[...] what is interesting is that many of the characteristics attributed to both Jesus of Nazareth and the Logos are qualities earlier attributed to Sophia – from eating and drinking with outcasts to serving as God's agent in creation, redemption, and preservation. In the picture of Sophia we do not see the split between flesh and

⁵⁰ *Models of God*, p. 144.

⁵¹ *Ibid.* pp. 114-115.

spirit, female and male, nature and history, which was later to become dominant in the tradition.⁵²

Le parallèle entre Sophia et Jésus de Nazareth sera développé également par Elizabeth A. Johnson.

Ces quelques citations suffisent pour indiquer que McFague tente d'enraciner son modèle de Dieu/e comme Mère dans la tradition sapientielle, aussi bien que dans la tradition mystique médiévale, telle celle de Julienne de Norwich qui parle de Jésus comme mère. Son modèle de Dieu/e, bien que construit par la réflexion théologique, n'est pas coupé d'une certaine tradition chrétienne, et s'intègre ainsi dans le paradigme chrétien, ainsi que dans la métaphore du monde comme le Corps de Dieu.

3. 2. Le modèle de Dieu/e comme Amant/e

Le second modèle élaboré par McFague, celui de Dieu/e comme Amant/e (*God as Lover*), s'inscrit également dans le cadre de la métaphore fondatrice du monde comme le Corps de Dieu/e. Il fait référence au langage de l'amour, un langage que la tradition théologique classique a souvent ignoré. À part quelques textes du Premier Testament, tel le Cantique des Cantiques de Salomon ou ceux du prophète Osée, le langage de l'amour érotique a surtout été utilisé par les mystiques, note McFague. Elle s'interroge sur les raisons de cette méfiance envers le langage de l'*Eros* dans la tradition chrétienne et l'explique ainsi:

We feel uneasy with this language, however, and with good reason: it is individualistic, dualistic and otherworldly, possessing characteristics of the tradition that we have attempted to counter at every turn. If, however, the lover model is seen in the context of the world as God's body, if the lover is God and the beloved the world rather than individuals, then the individualistic, dualistic, and otherworldly aspects dissolve.⁵³

⁵² Ibid. p. 115.

⁵³ Ibid. p. 128.

Le modèle de Dieu/e comme Amant/e du monde est à comprendre dans un sens très large: il s'inscrit dans une vision holiste du monde. Il veut décrire la relation entre Dieu/e et le monde comme celle de l'amant/e avec la personne aimée et insiste sur le fait que cette dernière est aimée pour elle-même, parce que l'amant/e désire ce qu'elle est. Ainsi, souligne McFague:

One of the characteristics of genuine love is that it endures, it is faithful through all manner of barriers and difficulties, finding the beloved valuable even when others may not see value or may not see it any longer.⁵⁴

La caractéristique de l'amour véhiculé par ce modèle est l'*Eros*, qui est l'amour de l'amant/e (*lover*) désirant être uni/e à l'aimé/e (*beloved*). Ce langage évoque celui du Cantique des Cantiques, mais il faut se garder d'une interprétation par trop individualiste. En effet, malgré qu'il soit prégnant d'un fort symbolisme sexuel, qui n'exclut pas l'idée de passion en Dieu/e, il ne s'y réduit néanmoins pas, en raison de sa dimension communautaire, et même cosmique. Et pourtant, reconnaît McFague:

Sex is the most basic physical symbol for unity, and therefore, in a theology concerned to express the Christian vision as an inclusive one of fulfillment for all creation, it must be allowed its hallowed place as the one act that up and down the ladder of creation signifies the desire to be united with others.⁵⁵

Dans ce modèle, l'amour de Dieu/e (*Eros*) suppose que, non seulement Dieu/e voie le monde comme ayant une valeur intrinsèque, méritant d'être aimé pour lui-même, mais encore que Dieu/e ait besoin de sa création, à laquelle Il/Elle désire être uni/e. Ce modèle évoque une divinité fondamentalement différente du Dieu du théisme classique, apathique et immuable, ainsi que le décrit la théologienne:

Certainly a radically transcendent, triumphalist view of God, of God as either the unmoved mover or the absolute monarch, cannot conceive of God as needing anything,

⁵⁴ Ibid. p. 132.

⁵⁵ Ibid. p. 131.

let alone an intimate relationship with her creatures. But our model of God as mother-creator and as lover to the beloved world puts need in a very different light.⁵⁶

Dans ce modèle, Dieu/e apparaît comme engagé/e profondément en faveur de sa création et de toutes les créatures, parce que la vie est perçue comme une valeur en soi qu'il importe d'affirmer et même de sauver lorsque celle-ci semble menacée. Comme l'amant/e est prêt/e à défendre la vie de l'aimé/e, au prix même de sa propre vie, Dieu/e veut défendre la vie de ses créatures et, au besoin, souffrir avec elles. La qualité de l'amour-*Eros* est de vouloir épouser la souffrance du monde pour le sauver, c'est l'amour rédempteur. Mais pour ce faire, Dieu/e a besoin de l'aide des humains, car selon le modèle communautaire de McFague, Dieu/e n'agit jamais seul/e:

The model of God as lover, then, implies that God needs us to help save the world ! This is, as we shall see, a different view of salvation from the traditional one, where God does the entire work of salvation and we can do nothing but accept God's gift with gratitude.⁵⁷

Ceci aura de profondes conséquences, non seulement sur la vision du monde, mais aussi sur la conception du rôle de l'humanité (femmes et hommes) dans la rédemption, ou selon les termes propres à McFague, dans la guérison du monde. J'examinerai ces conséquences dans le chapitre sur l'anthropologie et la cosmologie de l'auteure, où elle repense toute la doctrine du péché et du salut, par rapport à ce modèle de Dieu/e comme Amant/e du monde.

McFague souligne la réciprocité et la mutualité entre les humains et Dieu/e que ce modèle implique. Car, si Dieu/e est l'Amant/e du monde, Il/Elle attend une réponse à son offre d'amour. Il y a ainsi une réciprocité dans l'amour, et c'est là, selon McFague, le sens de l'incarnation, ainsi qu'elle l'interprète:

⁵⁶ Ibid. p. 134.

⁵⁷ Ibid. p. 135.

God becomes incarnated, 'in the flesh', both in the body of the world as a whole and in the bodies and spirits of certain creatures who have special capacity to respond to God as lover and hence to manifest that love.⁵⁸

Il faut mentionner, dans le contexte de ce modèle, le rôle spécifique de Jésus de Nazareth dans cette incarnation de l'amour-Eros comme réponse du monde à l'amour de Dieu/e. Selon McFague, Jésus représente, non une réponse unique, mais une réponse paradigmatique à cet amour, qui ouvre la voie vers la rédemption de l'humanité et du monde, révélatrice de l'amour de Dieu/e:

One can, in our model of God as lover, understand the incarnation of God in Jesus of Nazareth in this way. Jesus' response as beloved to God as lover was so open and thorough that his life and death were revelatory of God's great love for the world. His illumination of that love as inclusive of the last and the least, as embracing and valuing the outcast is paradigmatic of God the lover but is not unique.⁵⁹

Selon McFague, Jésus de Nazareth ne serait pas «ontologiquement différent» du reste de l'humanité, mais représente pour celle-ci une figure exemplaire et révélatrice de Dieu/e comme Amant/e. L'humanité apparaît comme partenaire de Dieu/e dans son action rédemptrice, et ce modèle instaure une véritable mutualité entre celle-ci et Dieu/e comme Amant/e.

3. 3. Le modèle de Dieu/e comme Ami/e

Le troisième modèle proposé par McFague est celui de Dieu/e comme Ami/e du monde. McFague commence par analyser la relation de l'amitié qu'elle voit comme une relation d'égalité, de mutualité et de liberté. Moins indispensable et physique que la relation avec la mère ou l'amant/e, la relation d'amitié est par excellence une relation de liberté. L'amour caractéristique de l'amitié est la *Philia*, un amour de bienveillance, mais qui implique une mutualité et une égalité entre les deux partenaires. L'amitié demande également une

⁵⁸ Ibid. p. 136.

⁵⁹ Ibid. p. 136.

certaine vision commune des choses, ou un intérêt commun pour une activité, ou une cause commune dans laquelle les deux amis/es sont engagés/es. L'amitié n'est pas basée sur une relation physique, sexuelle, mais sur une affinité élective, dans laquelle les amis/es se réjouissent de la simple présence de l'autre. L'amitié est caractérisée par une certaine qualité spirituelle, qui en fait un modèle exemplaire de la relation à Dieu/e, déjà découverte par un grand nombre de mystiques, chrétiens ou non:

It is why phrases such as 'kindred souls' or 'soul mates' are often used to characterize this powerful, nonsexual bonding. Is it any surprise, then, that the metaphor of God as friend is frequent among the mystics, those who enjoy being in the presence of God and who undertake meditative exercises to achieve such closeness? ⁶⁰

Toutefois, McFague met en garde contre une interprétation trop individualiste de ce modèle. De même que l'amitié humaine est fondée sur une vision commune et peut inclure toutes les personnes partageant cette vision, l'amitié de Dieu/e implique une vision et un souci communs pour le monde, partagés avec l'humanité, créée à l'image même de Dieu/e. Cette caractéristique implique, pour les humains, l'obligation de faire « cause commune » avec Dieu/e et de travailler à l'achèvement de la création, dans un véritable partenariat avec Dieu/e Créateur/trice et Ami/e du monde:

If God is the friend of the world, the one committed to it, who can be trusted never to betray it, who not only likes the world but has a vision for its well-being, then we as the special part of the body – the *imago dei* – are invited as friends of the Friend of the world to join in that vision and work for its fulfillment. [...] God as friend asks us, as adults, to become associates in that work. ⁶¹

Ainsi, McFague nous invite à une vision adulte de la relation à Dieu/e. Elle envisage un véritable partenariat entre Dieu/e et les humains dans le travail d'achèvement et de sustentation du monde. Ce modèle de Dieu/e comme Ami/e du monde développe encore davantage que les précédents le sens de l'interconnexion entre les créatures – de toutes les formes de vie – et les êtres humains:

⁶⁰ *Models of God*, p. 160.

⁶¹ *Ibid.* p. 165.

What the model of friendship emphasizes in all the many kinds of relationship to which it can be extended is that we are friendly beings, in the sense that, from the cells of our bodies to the greatest visions we hold in common, relationship and interrelationship are at the heart of our existence.⁶²

Dans le modèle de Dieu/e comme Ami/e du monde, l'amitié comme *Philia* sera manifestée par excellence en Jésus de Nazareth et ses pratiques inclusives de relations avec tous les êtres humains. Nous ne pouvons plus, dès lors, concevoir Dieu/e comme isolé/e du monde, solitaire et séparé/e, mais au contraire, il faut comprendre Dieu/e comme Dieu/e-en-relation, engagé/e dans le monde, comme partenaire de l'humanité. Ce modèle rejoint ainsi la réflexion théologique sur les relations de communion et d'amitié entre les trois « personnes » de la Trinité ou la Trinité immanente, sans que la théologienne fasse un parallèle précis entre ces trois modèles et la Trinité. En effet, celle-ci ne veut pas entrer dans une description de la « nature » de Dieu/e, mais ses modèles insistent sur toutes les formes de relationnalité en Dieu/e, y compris les relations avec l'humanité – *l'imgo dei* – et toutes les créatures :

[...] the Christian insistence on relationality, expressed scripturally in a number of different ways, received dogmatic status in the doctrine of the trinity. [...] All too often, however, emphasis on relationships among the persons of the immanent trinity negates the very point the doctrine should make – that God, as intrinsically relational, is, as we are, the *imgo dei*, interrelational with other forms of life.⁶³

En dernier lieu, McFague souligne la gratuité de l'amour *Philia* dans sa relation avec l'humanité et avec toutes les créatures, gratuité qui s'exprime dans la simple joie de la présence de l'autre. Prolongeant sa réflexion sur les relations en Dieu/e et la Trinité, McFague s'interroge sur la compatibilité de son modèle de Dieu/e comme Ami/e du monde avec la désignation traditionnelle de l'Esprit, en tant qu'image de l'action de Dieu/e dans le monde. Mais elle ne retient pas le terme d'Esprit dans *Models of God*, en raison du

⁶² Ibid. p.167.

⁶³ Ibid. pp. 166-167.

caractère trop anthropocentrique de cette notion dans la théologie traditionnelle, ainsi qu'elle le remarque:

[...] in the Christian tradition, Spirit, as an image of God's immanent presence, has been limited largely to divine activity in relationship to human beings. Though the term 'spirit' is associated in both its Hebraic and Greek background with breath and wind and hence could have taken a more cosmological turn, it did not ; rather, it has contributed to the anthropocentric tendencies in Christianity.⁶⁴

Bien qu'elle ait critiqué l'image traditionnelle de l'Esprit, comme étant «neutre, amorphe, vague et sans couleur»⁶⁵ dans *Models of God*, McFague reprendra le terme d'esprit dans son ouvrage suivant (*The Body of God*). Elle le construit alors comme métaphore convenant davantage au modèle organique du monde qu'elle présente dans cet ouvrage.⁶⁶ Elle ne renonce cependant pas à ses autres modèles, mais cherche au contraire à les compléter, dans le sens d'une attention à la fois à l'immanence et à la transcendance de Dieu/e dans le monde, ainsi qu'elle s'en explique:

[...] *Models of God*, a book that dealt principally with immanent models – God as mother, lover, and friend of the world. My focus was a conscious one, meant to balance the heavy transcendence of the Christian doctrine of God. Yet, I end the book aware of that what is needed is not only immanent models of God, but a way of thinking of God's transcendence in an immanent way – that 'the world is our meeting place with God.'⁶⁷

C'est là un des déplacements qui s'est produit dans la vision de McFague, suite à son orientation vers l'écoféminisme. Le modèle de Dieu comme Esprit, souffle animant le Corps du monde, n'étant pas particulièrement féministe, je ne le traiterai pas dans ce chapitre, mais je le présenterai comme partie intégrante de la vision anthropologique et cosmologique du monde comme le Corps de Dieu/e, développée plus tard par la

⁶⁴ *Models of God*, p. 170.

⁶⁵ Ibid. p. 170, (ma traduction).

⁶⁶ Voir Sallie McFAGUE: *The Body of God*, p. vii. Pour une explication de ce modèle, voir supra, et le chapitre 6.

⁶⁷ Ibid. p. vii.

théologienne. Je traiterai de la question de la transcendance et de l'immanence de Dieu/e selon McFague au chapitre suivant.

En conclusion de cette présentation des trois modèles principaux dans *Models of God*, et du point de vue féministe adopté dans la thèse, il faut noter que seul l'un des modèles développés par McFague est clairement un modèle féminin, celui de Dieu(e) comme Mère, élaboré consciemment par la théologienne pour contrebalancer le modèle « idolâtre » de Dieu le Père. Les deux autres, Dieu/e comme Amant/e et Dieu/e comme Ami/e étant, selon l'auteure, indéterminés quant au genre, j'ai cependant choisi de les traiter dans ma présentation comme étant potentiellement féminins, parce que la théologienne insiste sur la nécessité de construire des modèles de Dieu/e qui soient représentatifs aussi du féminin.

3. 4. Dieu/e comme Créatrice, Libératrice et Nourricière

Dans un récent ouvrage, *Life Abundant : Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (2001), ⁶⁸ McFague apporte une nouvelle perspective et une nouvelle construction de Dieu/e. Dans un modèle des relations entre Dieu/e et le monde qu'elle nomme « agentiel/organique », elle reprend et élabore la métaphore de l'univers comme le Corps de Dieu/e, dans une interprétation organique de celui-ci :

God is not just spirit, but also body. Hence, God can be thought of in organic terms, as the vast, interrelated network of beings that compose our universe. [...] But God is not only the universe; God is also (and primarily) the breath that gives it life, the spirit that transforms it. Just as we are not primarily our bodies (though we are thoroughly bodily), so also God is not reduced to the body of the world but is also and primarily, the life and power, the breath and love, that makes the universe what it is. By combining the agential and organic models, we have a way (a feeble, inadequate way, of course) of expressing what it means to say that reality is good, that God is love. ⁶⁹

Dans cet ouvrage, McFague tente de réconcilier la conception organique (Dieu/e comme ayant un corps) et une conception agentielle (Dieu/e comme étant l'esprit qui anime

⁶⁸ Sallie McFAGUE: *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Fortress Press, Minneapolis, 2001.

⁶⁹ Ibid. p. 140.

l'univers) dans un modèle de Dieu/e qu'elle reconstruit et qu'elle nomme: Dieu/e comme Créatrice, Libératrice, et Nourricière.⁷⁰

McFague se situe dans un nouveau contexte, celui de la mondialisation de l'économie et des conséquences possibles pour la sauvegarde de la planète d'une activité économique humaine incontrôlée. Elle reprend des métaphores et modèles de Dieu/e élaborés précédemment, mais qui demeurent valables pour exprimer la sollicitude de Dieu/e pour le monde. Elle soutient en particulier que le modèle de Dieu/e créatrice, libératrice et nourricière est approprié dans ce contexte planétaire:

The creator/liberator/sustainer God - the One whose glory is every creature fully alive - is concerned about the well-being of all creatures, not just the moral rectitude of human beings. [...] This God cares that those to whom she gives birth have enough to eat ; that those who are sculpted by the divine hands retain their beauty ; that those whose existence he calls into being with a word continue to flourish. God the creator is fiercely protective of his/her creation, just as any parent or artist.⁷¹

McFague reprend diverses métaphores pour exprimer l'activité créatrice de Dieu/e, non seulement celle de la mère qui donne la vie, mais celle de l'artiste qui crée de ses mains ou, par sa parole, appelle l'autre à l'existence. Elle en crée même de nouvelles pour exprimer l'activité de sustentation et d'organisation pour la survie de la planète: Dieu/e est une maîtresse de maison avisée qui sait préserver et distribuer les ressources indispensables à toutes les créatures:

This God – the creator, liberator, and sustainer of everything – is a down-to-earth householder. This God cares about just and sustainable planetary management, so that all creatures may flourish.⁷²

⁷⁰ Voir *ibid.* p. 143. Les termes anglais (*Creator, Liberator, Sustainer*) étant neutres quant au genre, je prends la liberté de les traduire au féminin, afin qu'ils soient en continuité avec les modèles précédents de McFague, examinés dans cette section du chapitre deux (Dieu/e comme Mère, Amant/e et Ami/e du monde) que j'interprète comme étant une construction féministe de Dieu/e. Dans ce texte, McFague réfère à Dieu/e tantôt par le pronom féminin, tantôt par le masculin, laissant semble-t-il une marge de liberté à l'interprétation. Pour ne pas alourdir le texte, je fais le choix d'une féminisation de ces termes.

⁷¹ *Life Abundant*, p. 145. .

⁷² *Ibid.* p. 146.

Cette nouvelle métaphore, que je comprends aussi au féminin, de Dieu/e comme une maîtresse de maison, indique que Dieu/e est engagée de façon active et permanente dans le monde qu'elle soutient, nourrit et maintient en existence.

En conclusion de cette section, il faut souligner que chacun de ces modèles, aussi bien les modèles de Dieu/e comme Mère, Amant/e ou Ami/e que la construction trinitaire de Dieu/e Créatrice/Libératrice/ Nourricière, illustrent une forme d'amour spécifique, ainsi que des manières d'être au monde et des activités particulières qui correspondent respectivement à l'activité créatrice, salvatrice et sustentatrice de Dieu/e dans le monde. Sans établir une correspondance exacte entre les trois 'Personnes' de la Trinité en théologie traditionnelle, McFague voit cependant en ces divers modèles un rapport certain avec Dieu/e-en relation trine, rapport dont je traiterai au chapitre suivant.

4. La reconstruction de Dieu-Sophia chez Elizabeth A. Johnson

Pour effectuer sa reconstruction du symbole de Dieu/e, Elizabeth A. Johnson recherche dans les Écritures et dans la tradition théologique des matériaux réutilisables, dans une perspective féministe. Le principe herméneutique qui la guidera est celui de la pleine humanité et de la libération des femmes. Elle examine en premier lieu les Écritures hébraïques, et ensuite quelques textes du Nouveau Testament, pour y trouver la possibilité d'images féminines de Dieu/e. Elle note la possibilité de considérer l'Esprit - *Ruah* - et la Présence de Dieu/e - *Shekina* - qui sont des termes féminins en hébreu, comme des intimations d'une dimension féminine de l'être même de Dieu/e. Johnson entreprend un travail d'analyse exégétique fouillée de certains textes du Premier et du Second Testament, dont je ne peux donner ici qu'un bref aperçu. Je souligne que c'est un des aspects les plus importants de sa recherche, qui aboutira à la compréhension de Sophia, non seulement comme une personnification littéraire, mais bien comme une représentation féminine de Dieu/e.

4. 1. La figure de Sophia dans le Premier Testament: Esprit-Sophia

C'est surtout dans la figure de *Hokmah* en hébreu, *Sophia* en grec, telle qu'elle ressort de la littérature sapientielle, que Johnson reconnaît, non pas une dimension féminine, mais une personnification féminine de Dieu/e dans l'intégralité de son mystère. Elle s'appuie principalement sur quelques passages des Proverbes, notamment Prov. 8, pour faire ressortir les caractéristiques principales de *Sophia*, la Sagesse, comme une femme ayant autorité:

Sophia se révèle davantage à sa deuxième sortie (Prov. 8). Elle élève la voix, exige l'attention, annonce qu'elle va proclamer la vérité. Son discours passe à la première personne : c'est d'elle qu'il va être question, de sa nature et de ses oeuvres. Elle possède le savoir-faire, la science et la réflexion, ainsi que la puissance qu'elle veut transmettre: c'est la vérité que sa bouche proclame.⁷³

Dans la suite de ce texte des Proverbes, Sophia est présentée comme une personne qui prend parti pour la vérité et la justice, qui conseille les rois et leur apprend à gouverner selon la justice (Prov. 8 :14-16), et qui promet ses ressources à ceux et celles qui la recherchent (Prov. 8 :18-21). Ces activités ne correspondent pas, de toute évidence, aux stéréotypes féminins dans une vision patriarcale. Elles manifestent, au contraire, une activité d'ordonnement et de justice qui correspond à l'action divine dans le monde, selon le Premier Testament. Ainsi, Sophia apparaît comme une personnification de Dieu, comme le souligne l'auteure:

[L']oeuvre divine d'ordonnement et de direction n'épuise pas le rôle de Sophia. Elle est plus primordialement associée à l'acte de la création: 'Yahvé, par la Sagesse, a fondé la terre'(3 :19). Dans un poème qui a du souffle, Pr.8, 22-31 détaille cette association. Sophia existait avant l'origine du monde, elle a été enfantée avant l'abîme. [...] Maître d'oeuvre ou enfant chérie, elle fait les délices de Dieu.⁷⁴

⁷³ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 143.

⁷⁴ *Ibid.* p. 143.

Quelles que soient les interprétations exégétiques de ce passage, qui font de la Sagesse soit une simple assistante dans l'oeuvre de création, soit une créature, enfant chérie de Dieu/e, ou même « une artiste universellement compétente », ⁷⁵ très peu nombreux ont été les exégètes qui ont perçu et souligné le caractère féminin de Sophia. Il a fallu la lecture féministe qu'en a faite Johnson, à la suite de Ruether entre autres, pour pouvoir affirmer que « la tradition scripturaire de la théologie de la création s'enrichit ici d'une dimension nouvelle; le grand oeuvre de la création n'est plus le fait d'une divinité mâle solitaire. » ⁷⁶ Dans d'autres textes encore, comme l'a bien vu Johnson, Sophia est décrite comme possédant un esprit et des attributs divins; c'est le cas dans le livre de la Sagesse de Salomon:

Ce texte identifie la Sagesse par une métaphore en cinq volets, qui l'associe intimement à la gloire du Tout-Puissant, un reflet de la lumière éternelle, un au mystère de Dieu : elle est un effluve de la puissance de Dieu, une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant, un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté (7 : 25). ⁷⁷

Ce texte n'est pas loin d'attribuer à Sophia les qualités mêmes de Dieu/e, comme par exemple la toute-puissance et la gloire, la bonté et l'activité créatrice. Dans le contexte de l'histoire d'Israël, Sophia apparaît aussi comme une figure représentant Dieu/e dans son activité rédemptrice quand elle intervient dans l'histoire de son peuple, ainsi que le souligne Johnson:

Elle déclencha le grand mouvement historique de l'Exode: elle entra dans l'âme de Moïse pour l'investir d'une mission libératrice, elle conduisit le peuple à travers l'onde immense et le guida à travers un désert inhabité. Son pouvoir rédempteur se

⁷⁵ Pour cette caractérisation voir P. E. BONNARD: " *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*," dans *La Sagesse de l'Ancien Testament*, M. GILBERT, (dir.), Leuven University Press, Louvain, 1979, p. 118.

⁷⁶ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 143. Il faut noter que Ruether avait déjà présenté une interprétation féministe de Sophia, mais elle la voit encore comme une personnification secondaire de Dieu/e, tout comme McFague. Johnson va plus loin dans l'identification de Sophia à Dieu/e.

⁷⁷ Ibid. p. 145.

déploie dans les grandes révélations, les grandes libérations qu'elle fait advenir chez Israël son peuple. Ultimement la victoire eschatologique lui appartient.⁷⁸

On le voit, toutes les actions de Yahvé, le Dieu d'Israël, peuvent aussi bien être attribuées à Sophia, la Sagesse de Dieu/e. Celle-ci se présente comme une figure salvatrice, au même titre que Yahvé, dont elle revendique les actions éclatantes de libération du peuple d'Israël. Dans le livre de Baruch, Sophia est même identifiée à la Torah, la Loi qui est principe de vie et qui vient demeurer parmi les humains. Johnson souligne cet aspect d'habitation dans le monde et parmi les humains:

Wisdom who pervades the entire cosmos seeks a dwelling place among human beings and pitches her tent in Israël (Sir. 24:23, where Wisdom is identified with Torah), or comes to dwell among human beings (Bar. 3: 37). In Sirach's account she flourishes there.⁷⁹

Après avoir présenté les attributs et activités de Sophia, à partir des divers livres du Premier Testament qui forment la littérature sapientielle, nous pouvons nous demander, avec Elizabeth Johnson, qui est Sophia et tenter une première interprétation de cette figure dans le contexte vétéro-testamentaire. Je suivrai Johnson pas à pas, dans son élaboration d'une interprétation de la figure de Sophia.

Selon la théologienne, au moins quatre possibilités ont été envisagées jusqu'ici par les exégètes qui ont examiné la question, concernant le personnage de Sophia:

Certains voient en Sophia une personnification de l'ordre cosmique, c'est-à-dire du sens que Dieu a établi dans la création. D'autres, la personnification de la Sagesse recherchée et enseignée dans les écoles d'Israël. D'autres encore tiennent cette figure pour le symbole d'un attribut divin, soit le discernement, l'intelligence de Dieu. Un quatrième courant identifie Sophia comme une hypostase divine, quasi-indépendante, sorte de médiatrice entre le monde et le Dieu tout à fait transcendant du monothéisme juif.⁸⁰

Après avoir examiné successivement chacune de ces positions défendues par des exégètes de l'Ancien Testament, Johnson les critique comme étant insuffisantes à exprimer

⁷⁸ Ibid. p. 146.

⁷⁹ Elizabeth A. JOHNSON: " *Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us* " dans *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Maryanne Stevens, (dir.), Paulist Press, New York, 1993, pp. 95-117, pp. 101-102.

⁸⁰ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 147.

l'ampleur de l'activité de Sophia, donc trop restrictives. Elle propose alors une «cinquième option » et la justifie ainsi:

Sophia serait une personnification féminine de l'être même de Dieu qui s'engage dans une action créatrice et rédemptrice vivifiant le monde. Cette interprétation trouve sa justification principale dans l'équivalence fonctionnelle manifeste entre les hauts faits de Sophia et ceux du Dieu de la Bible.⁸¹

Cette option semble à l'auteure la seule acceptable dans le contexte du monothéisme juif, qui n'admettrait pas l'idée d'une hypostase divine pouvant conduire à une forme de « dithéisme ». Cependant la notion d'une personnification féminine de Dieu, lui paraît tout à fait plausible dans ce contexte, et en accord avec plusieurs commentateurs de la Bible. Elle peut ainsi conclure que « Sophia personnifie la réalité divine: de fait, elle figure la présence divine dans le monde, dans ses manifestations les plus vives. »⁸² Il faut souligner qu'il s'agit d'une personnification féminine de Dieu/e, ce que peu d'exégètes contestent, mais qu'ils traitent comme étant un facteur négligeable.

Toutefois, un certain nombre d'exégètes ont étudié le parallélisme entre *Sophia* et la déesse égyptienne *Isis*, particulièrement dans le livre de la Sagesse de Salomon, plus tardif que les autres écrits sapientiels. Johnson se rallie à la thèse de l'influence de la mythologie d'*Isis*, soutenue dès les années 1930 par Wilfred Knox,⁸³ puis reprise entre autres par John Kloppenborg et Hanz Conzelman. Selon ces auteurs, il semblerait que le culte d'*Isis*, très répandu dans le monde hellénistique, surtout à Alexandrie, ait exercé une sorte de fascination sur les Juifs de la diaspora et, dès lors, ait représenté une menace pour la foi traditionnelle juive. Ainsi que Johnson l'explique :

⁸¹ Ibid. p. 147.

⁸² Ibid. pp. 148-149. JOHNSON se trouve en accord notamment avec l'interprétation de l'exégète Claude Larcher. Voir C. LARCHER : *Études sur le livre de la Sagesse*, J. Gabalda, Paris, 1969, ouvrage qu'elle mentionne plus particulièrement dans son analyse.

⁸³ Sans pouvoir mentionner ici tous les auteurs qui ont traité de la question, je me réfère ici à ceux cités par Johnson, ou auxquels elle se rapporte, voir en particulier *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 149, notes 32 et 33, ainsi que p. 151, note 36.

Devant cette menace, le judaïsme orthodoxe élaborait la figure de la Sagesse personnifiée. Les spécialistes sont en mesure d'affirmer avec une quasi-certitude que les auteurs juifs, tant en Palestine qu'à l'étranger, ont transféré en la figure de Sophia des caractéristiques de la grande Isis, dans un propos visant à créer un pôle d'attraction nouveau sur les plans religieux et social, et à contrer l'influence de cette divinité populaire.⁸⁴

C'est donc à la fois en réaction contre la popularité du culte d'Isis, et avec la volonté d'intégrer ses principales caractéristiques, afin d'unifier la tradition sapientielle juive d'une part, et la culture hellénistique d'autre part, que la personnification de Sophia a acquis ses lettres de noblesse dans le judaïsme tardif, ainsi que le note une exégète féministe:

Sophia, as a religious symbol in the book of Wisdom, inherits the features of the personification of Wisdom but introduces new accents as well. As a personification, she serves less to combine the various teachings in the Jewish tradition than to unite the whole Jewish wisdom tradition with that of Greece and Hellenism.⁸⁵

Johnson aboutit à des conclusions quelque peu différentes dans son interprétation de Sophia, comme personnification *féminine* –elle insiste beaucoup là-dessus– de la Sagesse, qui reprend certains aspects de la figure d'Isis, tout en les interprétant selon la catégorie sapientielle de la tradition juive. Elle déclare:

En fait, les auteurs des écrits sapientiaux ont cherché à exploiter des éléments du culte de la déesse, et en particulier du culte d'Isis, pour les intégrer à leur tradition de sorte à présenter leur Dieu sous des catégories ayant cours à cette époque.⁸⁶

Selon Johnson, il n'y aurait pas eu d'assimilation entre la déesse Isis et Sophia, mais plutôt une utilisation des catégories de langage disponibles à l'époque pour exprimer dans un nouveau langage la personnification féminine du Dieu d'Israël. Reprenant une remarque de Schüssler Fiorenza, Johnson commente :

'La Sophia divine est le Dieu d'Israël dans le langage et la *Gestalt* de la déesse.' Il s'agit là d'un mouvement théologique contenant bien des écueils: les textes sapientiaux traduisent l'équilibre délicat d'une identification de Sophia comme figure divine, comme Dieu, d'une personnification féminine de Dieu qui ne gauchisse pas la structure de la foi d'Israël en versant dans une sorte de dithéisme.⁸⁷

⁸⁴ Ibid. pp. 150-151.

⁸⁵ Silvia SCHROER: "The Book of Sophia" dans *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, E. SCHÜSSLER FIORENZA (dir.), Crossroad, New York, 1994, vol. 2 pp. 17-37, p. 32.

⁸⁶ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 151.

⁸⁷ Ibid. pp. 151-152.

L'affirmation de Schüssler Fiorenza⁸⁸ fournit à Johnson un élément capital sur lequel elle établira l'identification de la figure de Sophia au Dieu d'Israël, ce qui lui permettra d'étayer ensuite toute sa reconstruction de Dieu/e en termes de Dieu-Sophia. Elle affirme ainsi:

[...] Wisdom in the scriptures of Israel is simply God : reaching out to the world, forming the beloved community, forever drawing near and passing by. [...] In the context of monotheistic faith, the wisdom literature celebrates God's gracious goodness in creating and sustaining the world and in electing and saving Israel, and does so in the imagery of a woman. She personifies divine reality; in fact, she *is* a most intense expression of divine presence and activity in the world.⁸⁹

Johnson conclut son interprétation de la figure de Sophia à partir des écritures vétéro-testamentaires en réaffirmant l'identification, et partant, l'identité entre Sophia et Dieu/e, qui dès lors sera susceptible de représentation féminine, sous la *Gestalt* de Sophia.

Le pas suivant sera, pour Johnson, d'établir la continuité de cette identité dans le contexte néo-testamentaire et de suivre ce qu'elle nomme sa « trajectoire chrétienne ». ⁹⁰ Elle retrace d'abord les indices de la figure de Sophia dans la théologie de l'Esprit, dans le christianisme, où on ne la retrouve que par recoupements. Si on établit un lien entre les termes hébreux de *ruah* et de *hokmah*, tous deux féminins, « deux symboles de l'énergie divine suscitant la vie dans l'univers », ⁹¹ alors, il semblerait qu'il y ait une communauté dans l'agir de l'Esprit et celui de Sophia, dans l'activité d'ordonner et de maintenir la vie et l'univers. De même, des caractéristiques attribuées à Sophia sont susceptibles de l'être aussi à l'Esprit. Ainsi, Sophia est dite posséder un esprit « qui traverse et pénètre tout à cause de sa pureté » (Sagesse 7:24), et elle est nommée « un esprit ami des humains » (Sagesse 1:6) et qui fait de ceux qui l'aiment des « amis de Dieu et des prophètes »

⁸⁸ Voir Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA: *En Mémoire d'Elle: Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, traduction française, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 204. Il faut noter l'utilisation de ce terme de *Gestalt*, difficile à traduire en français, mais qui signifie sous la forme, l'apparence de quelqu'un.

⁸⁹ Elizabeth A. JOHNSON: " *Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us.* " dans op. cit. p. 102.

⁹⁰ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 152.

⁹¹ Ibid. p. 152.

(Sagesse 7 :27-28). Ces caractéristiques peuvent également être affirmées de l'Esprit de Dieu. De ces analogies retrouvées entre Sophia et l'Esprit, Johnson passe – un peu hâtivement à mon avis – à la « quasi-identification » des deux, selon ses propres termes:

Ces évocations, entre plusieurs, autorisent une quasi-identification de Sophia à l'Esprit et, par conséquent, un discours sur l'Esprit faisant appel à des images féminines, puisque Sophia est nettement un symbole féminin.⁹²

C'est là une des thèses centrales de Johnson: à partir de l'identification de Sophia à l'Esprit, elle établira que les trois « Personnes » de la Trinité peuvent être représentées par la figure de Sophia, en particulier Dieu comme Mère-Sophia, comme Jésus-Sophia aussi bien que comme Esprit-Sophia.⁹³ Elle justifie alors la féminisation de l'Esprit en ces termes:

Faisant appel aux images bibliques concernant l'Esprit-*Shékinah*, la Sagesse, la mère qui déjà orientent le langage consacré à l'Esprit dans une certaine direction, le présent chapitre prospecte l'héritage de la tradition classique à la recherche d'éléments de compréhension de l'Esprit de Dieu qui offrent des correspondances avec l'expérience du mystère vécue par les femmes, et préconise un discours nouveau concernant le mystère de Dieu.⁹⁴

Dans ce passage, l'identification de l'Esprit et de la *Shekina* me paraît plus évidente que celle de l'Esprit avec Sophia, mais si on regarde l'ensemble des textes de la littérature sapientielle, et si on considère les activités de Sophia, activités créatrice et rédemptrice, ainsi que l'activité de sustentation de la vie et de régénération, alors on peut accepter l'identification de l'Esprit de Dieu/e avec Sophia. Ainsi peut-on affirmer avec Johnson que l'identification de l'Esprit à Sophia recouvre une féminisation de Dieu/e:

« Sophia is in reality God herself in her activity in the world, God imaged as a female acting subject. »⁹⁵

⁹² Ibid. p. 153.

⁹³ Voir à ce propos, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 80 et suivantes.

⁹⁴ Ibid. p. 217.

⁹⁵ Elizabeth A. JOHNSON: "Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology," dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. LX (Dec. 1985) pp. 261-294, p.275.

4. 2. La Sagesse dans le Nouveau Testament : Jésus-Sophia

L'identification de Sophia avec Dieu/e apparaît peut-être plus clairement dans les textes du Nouveau Testament, en particulier dans certains écrits pauliniens, qui utilisent ces catégories de la Sagesse pour exprimer l'expérience du salut, ainsi que dans les évangiles de Mathieu et Jean. Johnson décrit comment la catégorie de la Sagesse sera d'abord utilisée par Paul pour parler de Jésus, et ensuite pour l'identifier à Sophia. Jésus, dans des textes de Paul, notamment dans la première lettre aux Corinthiens, est spécifiquement désigné comme la Sagesse de Dieu. Ainsi dans 1 Cor. 1: 22-24:

For Jews demand signs and Greek seek wisdom, but we preach Christ crucified, a stumbling block to the Jews and folly to the Gentiles, but to those who are called, both Jews and Greeks, the power of God and the wisdom of God.⁹⁶

C'est là un des fondements de la christologie paulinienne qui reprendra des hymnes de Sophia pour les attribuer au Christ. Malgré la masculinité du Jésus historique, les premières interprétations théologiques chrétiennes auraient été élaborées à partir de Sophia. Ainsi, selon Paul, Jésus apparaît comme « l'image du Dieu invisible » (Col. 1:15), « le resplendissement de la gloire de Dieu » (He 11:3), « le Premier-né de toute créature » (Col.1:15), pour ne citer que quelques-uns des passages où l'utilisation des catégories de la Sagesse est manifeste, puisqu'elle reprend les images mêmes du Livre de la Sagesse.⁹⁷ La première christologie, telle qu'élaborée dans ces quelques passages de Paul, s'appuie sur une identification de Jésus de Nazareth avec la figure de Sophia, prééminente dans le judaïsme tardif, qui permet de donner à Jésus-Christ une signification cosmique, ainsi que le souligne Johnson:

[...] Paul here was implicitly identifying Jesus Christ with the figure of personified Wisdom. By applying to Jesus Christ the unique creative role of Sophia, Paul was

⁹⁶ Cité par E. JOHNSON, *ibid.* p. 277.

⁹⁷ Voir *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 153-154. L'auteur renvoie à des exégètes connus, tels que Martin HENGEL: *Judaism and Hellenism*, SCM Press, London, 1973, vol. 1, pp. 157-162, pour une comparaison entre les textes d'hymnes à Isis, les textes de la Sagesse et ceux de Paul cités ici.

attributing to him a cosmic significance which extended far beyond the observable influence of the crucified prophet from Nazareth.⁹⁸

Johnson interprète la christologie de Paul dans le sens d'une christologie de la sagesse, à la suite d'un certain nombre d'exégètes du Nouveau Testament qui ont développé cette ligne d'argumentation.⁹⁹ Mais elle insiste, à la différence de ces derniers, sur la fluidité de la catégorie du genre qui permet d'identifier Jésus, dans sa particularité historique, notamment sa masculinité, avec la figure de Sophia et avec Dieu/e même, ainsi qu'elle l'affirme:

The gender particularity of Jesus does not reveal that God must be imaged exclusively as male. In Jesus Christ we encounter the mystery of God who is neither male nor female, but who as source of both and Creator of both in the divine image can in turn be imaged as either. Through wisdom christology, we see that Her saving power and love are poured forth in the world through this crucified human being.¹⁰⁰

Sans entrer ici dans les arguments de spécialistes en exégèse, et dont Johnson tient compte, on peut convenir avec elle que la catégorie de la Sagesse a été utilisée dans le Nouveau Testament, notamment par Paul, pour interpréter la figure de Jésus.

Dans l'évangile de Mathieu, on repère particulièrement bien le développement de l'identification de Jésus à Sophia, car Jésus est présenté non seulement comme le prophète et l'envoyé de Sophia, mais comme son représentant, et, finalement, comme Sophia elle-même. Jésus reprend l'appel de Sophia à se mettre sous son joug (Mt.11:28), c'est-à-dire à son école, et il pleure sur les enfants de Jérusalem qu'il veut rassembler comme une poule rassemble ses poussins. Les actions de Jésus sont présentées comme les actions de Sophia et, comme Sophia, Jésus se prévaut d'une grande intimité avec Dieu/e.

Ainsi, conclut Johnson, « la christologie de Mathieu intègre non seulement les paroles

⁹⁸ Elizabeth A. JOHNSON : « *Jesus, the Wisdom of God* » dans op. cit. . p. 278.

⁹⁹ Il faut mentionner ici particulièrement James DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster, Philadelphia, 1990 et, en France, P.E. BONNARD: « *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans Le Nouveau* » dans *La Sagesse de l'Ancien Testament*, M. Gilbert (dir.) , Louvain University Press, Louvain, 1979, pp. 117-149.

¹⁰⁰ Elizabeth A. JOHNSON: « *Jesus, the Wisdom of God* », dans op. cit. p. 280.

et les actes de Sophia, mais aussi la relation intime avec celui qui est le Dieu de tout ce qui existe. »¹⁰¹ De cette relation intime à Dieu/e, dont le Jésus de Mathieu prétend connaître les secrets (Mt.11 :25-27), la christologie traditionnelle a inféré la doctrine de l'incarnation. Mais on a moins souvent vu le lien entre Sophia et Jésus, en raison surtout de l'incompatibilité des genres, et on a voulu ramener Jésus à l'identification avec un Dieu «mâle». Cependant, Johnson affirme que plusieurs auteurs contemporains sont arrivés à la même conclusion qu'elle:

Yet, contemporary studies have shown beyond a reasonable doubt that Matthew assigned to the male Jesus the words and roles of Sophia in such a way that the two can be identified: 'Jesus is Sophia incarnate'. Even when the reference is very obviously to the human activity of Jesus, Sophia preserves her feminine gender.¹⁰²

Si l'identification de Jésus avec Sophia est clairement présente dans l'évangile de Mathieu, c'est dans l'évangile de Jean qu'elle culmine, avec notamment le Prologue où est affirmée la préexistence du *Logos/Sophia*. Selon l'analyse de Johnson, le Prologue de Jean est dépendant des hymnes de la Sagesse (Prov. 8 et Sirach 24) soit dans sa construction littéraire, soit dans son contenu.¹⁰³ Sans reprendre toute l'analyse dans le détail, on peut rendre ainsi les conclusions auxquelles aboutit Johnson:

The figure of divine Sophia shines through the Logos terminology; at the point of fullest development, they are theologically identical. This gives rise to a hermeneutical clue for a contemporary reading of the Prologue: to interpret inclusively the story of the preexistent one who is with God from the beginning and who is God as the story of Sophia/Logos; to interpret the one who became flesh and dwelt among us in categories taken from the wisdom tradition as well as in terms of Logos; to understand Jesus as Sophia/Logos incarnate and thus as God's own self in saving nearness to the world.¹⁰⁴

Malgré la substitution de la figure de Sophia par le terme plus abstrait et impersonnel de Logos, qui nous vient de Philon d'Alexandrie, il est cependant possible, selon Johnson, de faire une lecture inclusive du Prologue de Jean et de briser le lien « ontologique » entre la

¹⁰¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 155.

¹⁰² "Jesus the Wisdom of God", dans op. cit. p. 283.

¹⁰³ Cette dépendance est affirmée par d'autres exégètes, tels que GRILLMEIER, KITTE, HAMMERTON-KELLY, etc. Sur ce point voir Elizabeth A. JOHNSON, op. cit. p.286, notes 59-60 en particulier.

¹⁰⁴ Ibid, pp. 288-289.

masculinité de Jésus et celle, supposée, de Dieu. Cela aura, à son tour, des conséquences profondes pour la reconnaissance de la dignité des femmes:

Such inclusive reading has the added advantage of breaking the 'necessary ontological connection' between the undoubted maleness of Jesus' historical person and the supposed maleness of the predominant Christian image of God closely associated with his historical appearance. Jesus is Sophia incarnate; Jesus is Logos incarnate. Inclusive christological reflection which makes room for female imagery has the potential to contribute in theory and practice to the appreciation of the dignity of real women.¹⁰⁵

On peut dès lors s'interroger sur les raisons qui ont conduit le rédacteur du Prologue, et toute la tradition subséquente, à substituer le Logos à Sophia, et ainsi, à rendre en termes et concepts masculins, ce qui à l'origine avait été une imagerie féminine. Johnson oriente vers une raison sociologique à cette substitution:

Si la substitution du Logos à Sophia dans le Prologue du quatrième évangile tient au caractère féminin de Sophia, ce changement correspond à une évolution plus globale de la communauté chrétienne vers l'érection de structures ecclésiales plus patriarcales, et vers l'interdiction aux femmes de ministères auxquels elles ont déjà eu part. En somme, l'élimination de Sophia est fonction de la montée du sexisme dans les communautés chrétiennes.¹⁰⁶

D'autres passages encore de l'évangile de Jean fournissent des éléments qui plaident en faveur de l'identification de Jésus à Sophia, et soutiennent ainsi une christologie inclusive. Par exemple, les discours à la première personne, (Je suis), les invitations à boire et à manger, à participer au banquet, les symboles du pain et du vin, de la lumière et de la vie, pour ne nommer que les principaux éléments, continuent la trajectoire de la Sagesse dans le courant johannique. Tout porte donc à interpréter la personne de Jésus de Nazareth à la lumière des catégories sapientielles, dans la logique de l'évangile de Jean, selon Johnson:

Jésus, tout comme Sophia, est identifié avec la Torah, qui est la lumière et la vie de l'être humain. Les symboles du pain, du vin et de l'eau, les invitations à manger et à boire, traduisent des correspondances avec les fonctions nourricières de la Sagesse.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ibid. p. 289.

¹⁰⁶ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 159.

¹⁰⁷ Ibid., p. 157.

Un aspect important de la personne de Jésus, qui en fait l'équivalent de Sophia, est son appel à chercher la vérité et à entrer dans l'intimité de Dieu/e qu'il prétend ouvrir à l'humanité, si on suit ses voies. Jésus fait de tous ceux et celles qui entendent sa voix des amis/es de Dieu/e, ce qui est la marque de Sophia. Tous ces éléments autorisent Johnson à interpréter 'l'événement Jésus' théologiquement, à la lumière de la Sagesse et de ses catégories:

L'emploi des catégories sapientiales dans les Écritures chrétiennes a eu des incidences théologiques profondes. Il a permis aux communautés chrétiennes naissantes de saisir, derrière le Crucifié, l'importance cosmique de l'événement Jésus, désormais rattaché à la création et à l'ordonnance du monde.¹⁰⁸

À travers cette interprétation de Jésus comme l'incarnation de Sophia, il devient possible, selon cette théologienne, de contre-balancer les effets néfastes d'une christologie androcentrique qui établissait un lien « nécessaire » entre la masculinité de Jésus et la symbolique utilisée pour parler de Dieu/e même. Il devient désormais possible d'étendre à Jésus, et de là à Dieu/e, tout un réseau de métaphores féminines pour exprimer adéquatement le mystère divin:

La grande fluidité du symbolisme de la christologie biblique en ce qui a trait à l'appartenance sexuelle des figures représentatives déjoue le carcan de la pensée androcentrique que polarise la masculinité de Jésus. La christologie d'inspiration sapientiale reflète les profondeurs du mystère de Dieu et ouvre la perspective d'une christologie inclusive exprimée en des symboles féminins.¹⁰⁹

Ainsi, nous pouvons conclure avec Johnson à l'équivalence fonctionnelle entre Jésus et Sophia et à l'identification progressive entre ces deux figures, ce qui conduira la christologie classique à l'élaboration de la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu. Car, selon la théologienne:

¹⁰⁸ Ibid. p. 160.

¹⁰⁹ Ibid. p. 160. Sur la christologie inclusive, voir également Elizabeth A. JOHNSON: "Redeeming the Name of Christ" dans *Freeing Theology: The Essential of Theology in Feminist Perspective*, Catherine M. LACUGNA (dir.), Harper & Collins, New York, 1993, pp. 115-137.

The identification of the human being Jesus with divine Sophia, God's gracious nearness and activity in the world, moved thought to reflect that Jesus is not simply a human being inspired by God but must be related in a more personally unique way to God. Jesus came to be seen as God's only begotten Son only after he was identified with Wisdom. [...] 'Herein we see the origin of the doctrine of incarnation', with effects on trinitarian doctrine as well. Without the presence and strength of New Testament sapiential Christology, insight into Jesus' identity and significance would have been very different indeed.¹¹⁰

Ayant exploré l'identification de Jésus avec la Sagesse incarnée (Sophia) et celle de l'Esprit avec Sophia, Johnson va ensuite démontrer comment elle passe de la notion de Jesus-Sophia à celle de Mère-Sophia, qui est la source de toute la doctrine trinitaire de Dieu/e.

4. 3. L'interprétation de la Sagesse comme Mère: Mère- Sophia

Il s'agit, en un troisième temps, de montrer comment Johnson passe de la recherche des images de Dieu/e comme Mère dans les Écritures hébraïques à la figure de Sophia. Dans la foulée de l'identification déjà engagée entre Sophia et l'Esprit, elle démontre celle de Sophia et Jésus, puis elle remonte à la source, à l'origine - ce que la tradition chrétienne a nommé 'le Père' - pour la réinterpréter comme Sagesse incréée, Mère-Sophia. Johnson elle-même indique ce passage de la Sagesse (Sophia) à l'idée de source, de principe incréé de tout ce qui existe, qu'elle identifie à la mère universelle:

La Sagesse est la mère de l'univers, le principe vivant, sans principe, de tout ce qui existe. Cette vitalité inimaginable engendre la vie de toutes les créatures, et l'être même, à l'origine et à tout instant, étant la puissance de l'être à l'intérieur de tout être.¹¹¹

Je n'analyserai pas dans le détail les images maternelles dans le Premier Testament,¹¹² mais il me semble important de noter que Johnson part de ces images maternelles de Dieu/e, (par exemple, dans Is. 42 :14, ou Is. 49 :15) pour élaborer sa reconstruction de

¹¹⁰ Elizabeth A. JOHNSON: "Redeeming the Name of Christ," dans op. cit. p. 121.

¹¹¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 286.

¹¹² Pour une analyse détaillée de ces images, voir l'ouvrage de Virginia RAMEY MOLLENKOTT: *Dieu au féminin: Images féminines de Dieu dans la Bible*, traduction française par Paule Sherman et Lise Bazinet, Éditions Paulines, Montréal, 1990, ainsi que Phyllis TRIBLE: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.

Dieu au féminin. Ces images bibliques renvoient aussi à l'expérience humaine, surtout à celle des femmes comme mères, qui sont représentatives de la maternité de Dieu, selon Johnson:

Mais c'est l'amour d'une femme envers l'enfant qu'elle a porté qui constitue la métaphore-paradigme. Par conséquent, lorsque le texte biblique parle d'un Dieu miséricordieux, la teneur sémantique de ce mot renvoie à un sein maternel qui s'émeut, à un désir profond de caresser un enfant, à une peine ressentie devant la détresse de quelqu'un. Le mouvement de Dieu vers l'enfant indocile est celui de la tendresse maternelle.¹¹³

Certaines des observations de Johnson sur la métaphore de Dieu/e comme Mère renvoient à celles développées par Sallie McFague dans *Models of God*, et Johnson reconnaît la contribution de cette dernière à sa réflexion sur cette thématique.¹¹⁴ Johnson insiste moins sur les aspects de la maternité physique, bien mis en évidence par McFague, mais elle souligne la communauté de destin de tous les êtres humains qui sont « nés d'une femme », et qui ont passé les premiers mois de leur vie dans le sein maternel.¹¹⁵ C'est surtout dans son activité créatrice et vivificatrice que Sophia se rapproche de la métaphore de la mère, comprise comme la matrice de l'univers, ainsi que le décrit Johnson:

Son amour créateur, maternel, est la matrice de l'univers, tant de la matière, de l'esprit, que de l'esprit incarné. Et ce lien originaire ne concerne pas que les humains : il intéresse toutes les créatures vivantes et inanimées, ainsi que les relations complexes entre elles, qui constituent 'le monde'.¹¹⁶

On reconnaît dans ce passage les échos de McFague, pour laquelle Dieu/e est également la mère de toutes les créatures qui donne et sustente la vie de l'univers. Pour Johnson, l'identification de Dieu/e non seulement avec la Mère universelle, mais encore avec la Sagesse incréée, lui permet de faire le passage entre les Écritures hébraïques et le Nouveau Testament. Car c'est la Sagesse qui « veille à ce que toutes subsistent et soient soutenues

¹¹³ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 164.

¹¹⁴ Voir Ibid., p. 286, note

¹¹⁵ Voir Ibid., pp. 284-285.

¹¹⁶ Ibid. p. 286.

dans l'être, car c'est 'en *elle*, littéralement, que nous avons la vie, le mouvement et l'être. (Ac.17 :28) '117

Dans les merveilles de la création, on peut reconnaître la présence et l'action de Sophia, qui déploie librement son activité créatrice et re-créatrice, qui veille au bien-être de toutes ses créatures et qui trouve sa joie en elles. Il y a, selon Johnson, une cohésion entre la figure de Sophia et les métaphores bibliques de la maternité et de la compassion divines:

L'exploitation des métaphores bibliques nous permet d'exprimer de manière tout-à-fait concrète cette grande dimension de la puissance divine qui se présente sous les traits de la maternité et de la compassion. Cette puissance divine qui gémit comme *celle* qui enfante (Is.42,14).¹¹⁸

Mère-Sophia est en relation avec l'univers qu'Elle a créé et qu'elle contribue à maintenir dans la vie. Elle n'est pas perçue comme détachée du monde, comme le Dieu du théisme classique, mais au contraire, comme Dieu/e-en-relation étroite avec le monde, dans une dynamique du don et du maintien de la vie:

La dynamique intrinsèque de ce symbole maternel l'écarte tout à fait de l'idée, associée au théisme classique, d'un Dieu créateur n'ayant aucune relation avec le monde créé. Dieu-mère donne la vie gratuitement et en abondance ; *elle* veille constamment sur les êtres qu'*elle* a créés, pour les soutenir, les orienter, favoriser leur croissance.¹¹⁹

De plus, comme Sophia, Dieu/e-Mère est associée au combat pour la justice, afin que toutes ses créatures puissent s'épanouir également. Elle appelle les êtres humains à s'engager à ses côtés, afin d'assurer la justice et l'épanouissement des humains, ainsi que la survie de toutes les créatures non-humaines. Cet aspect de Dieu/e-Mère insiste sur la dimension écologique et « le souci universel de la justice ». ¹²⁰ L'engagement pour la

¹¹⁷ Ibid., p. 287 (en italique dans le texte).

¹¹⁸ Ibid. p. 287 (en italique dans le texte).

¹¹⁹ Ibid. p. 288, (en italique dans le texte).

¹²⁰ Ibid. p. 292.

justice ne s'oppose pas à la compassion, bien au contraire, il en représente une dimension essentielle, et les deux peuvent être exprimées par la métaphore de Dieu/e-Mère:

Dans la *Gestalt* transformatrice d'un paradigme féministe, le côté justice de Dieu en tant que *mère créatrice* ne s'oppose pas vraiment à son côté compassion : il constitue plutôt une expression indispensable. Dieu-Mère-Créatrice 'connaît' la souffrance de ses chères créatures et désire leur bien-être.¹²¹

Enfin, on peut dire que l'association de Sophia avec d'une part, la compassion maternelle de Dieu/e, et d'autre part, son engagement pour la justice et en faveur des plus pauvres, la rendent apte à représenter Dieu/e-Mère, aussi bien que l'Esprit ou Jésus. C'est bien l'intégralité du mystère de Dieu/e qui s'exprime à travers la figure de Mère-Sophia.

On peut ainsi conclure que Sophia, dans sa dimension trinitaire, est apte à rendre plus intelligible le mystère de communion des trois 'personnes' divines, davantage même que le théisme classique:

Lorsque l'intelligibilité du symbole de Dieu *mère* informe le discours sur le mystère divin, la théologie de Dieu, à l'instar de la rénovation du discours sur l'Esprit ou Jésus-Sophia, comble certaines carences du théisme classique.¹²²

Ce sera ainsi dans une réflexion sur le mystère trinitaire de « Dieue-Sophia » que se prolongera la reconstruction féministe de Dieue d'Elizabeth Johnson, et un commentateur a pu parler à son propos de « féminisme trinitaire. »¹²³ Johnson elle-même thématisera de façon systématique Dieu/e-Sophia comme « Celle qui est ». C'est ce que j'explicitai au chapitre suivant.

5. Conclusion

Ce chapitre se veut une présentation systématique des éléments utilisés par chacune des trois théologiennes étudiées pour une reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e. Il faut bien préciser que dans chaque cas il s'agit bien d'une reconstruction, à partir

¹²¹ Ibid. p. 295, (en italique dans le texte). Il faut remarquer encore ici que le traducteur français de Johnson ne se permet pas d'utiliser une féminisation du mot Dieu.

¹²² *Dieu au-delà du masculin*, p. 295, (en italique dans le texte).

¹²³ Voir Harold G. WELLS: "Trinitarian Feminism: Elizabeth Johnson's Wisdom Christology", dans *Theology Today*, 52, (Oct. 1995), pp. 330-343.

soit de matériaux contenus dans la tradition judéo-chrétienne, soit dans des traditions antérieures -c'est le cas pour Ruether qui reprend certains des mythes babyloniens ou sumériens - soit d'interprétations nouvelles à partir d'une herméneutique féministe de la tradition sapientielle (Johnson). Dans le cas de McFague, il s'agit plutôt d'une construction de nouveaux modèles, mais elle aussi emprunte à la tradition scripturaire ou mystique des matériaux utilisables dans ses modèles de Dieu/e. On retrouve chez chacune des théologiennes quelques éléments communs, tels la redécouverte et la réinterprétation de la figure de Sophia. On remarquera que, chez Ruether et McFague, celle-ci apparaît surtout comme une personnification de Dieu/e, sous une forme secondaire et subordonnée, tandis que chez Johnson, celle-ci est réinterprétée de manière à représenter Dieu/e trinitaire, sous une forme féminine équivalente à celle du masculin.

J'ai souligné le fait que cette reconstruction du symbole de Dieu/e est en rapport avec le désir de corriger une image par trop masculine et exclusive du féminin du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Cependant, il ne s'agit pas d'inventer « une nouvelle déité », mais plutôt de reconstruire et d'exprimer une image/concept de Dieu/e qui soit aussi inclusive du féminin. Chacune des trois théologiennes procède différemment pour élaborer cette reconstruction, mais elles se rejoignent dans le désir de contrebalancer les images idolâtres et exclusives d'une tradition marquée par l'androcentrisme. En conclusion de ce chapitre, je voudrais souligner l'effort de créativité manifesté par ces trois théologiennes, pour développer de nouvelles métaphores et images qui réussissent la gageure de dire Dieu/e au féminin, tout en se situant dans le cadre de la théologie chrétienne. Je démontrerai dans le chapitre suivant ce que leur conception de Dieu/e a en commun et comment elle demeure inscrite dans le paradigme chrétien, tout en constituant une véritable transformation de la compréhension de Dieu/e par rapport à la théologie traditionnelle.

Chapitre trois : La compréhension de Dieu/e chez les trois théologiennes: caractéristiques communes.

1. Introduction

Dans ce chapitre, je me propose de dégager et de mettre en évidence les caractéristiques communes de la compréhension de Dieu/e chez les trois auteures. Ces caractéristiques se retrouvent, à des degrés divers, dans la plupart des théologies féministes, mais elles apparaissent clairement dans les travaux des théologiennes étudiées. Je veux souligner trois caractéristiques principales de la compréhension féministe de Dieu/e: premièrement, l'inclusivité du féminin et du masculin dans l'image/concept de Dieu/e, telle qu'explicitée par Ruether, McFague et Johnson ; deuxièmement, le dépassement des dualismes traditionnels de la transcendance et de l'immanence de Dieu/e vers une conciliation de ces deux termes dans une vision unifiée; troisièmement, la compréhension de Dieu/e comme relationnalité, caractéristique particulièrement développée par McFague et Johnson, mais dont on peut trouver des traces chez Ruether. J'examinerai ces caractéristiques telles qu'elles se présentent chez les trois théologiennes.

Dans un second temps, je mettrai la compréhension de Dieu/e chez les trois auteures en lien avec le paradigme central de leur théologie. Chez Ruether, je soulignerai une conception libératrice de Dieu/e, selon la lignée prophétique, compréhension qui s'enracine dans la théologie de la libération et se retrouve aussi chez Johnson. Je montrerai comment cette compréhension de Dieu/e comme libérateur/trice s'inscrit dans la logique d'une théologie chrétienne, qui dès l'origine a trouvé en la personne de Jésus de Nazareth une figure prophétique de Dieu/e qui veut rendre l'humanité libre. C'est la définition du paradigme chrétien que je mettrai en relief chez McFague, et je montrerai comment sa

compréhension de Dieu/e s'inscrit dans ce paradigme. J'examinerai ainsi tour à tour les trois auteures en montrant comment leur compréhension de Dieu/e correspond à leur démarche propre de théologie féministe, soit de la libération, soit de la construction.

En dernier lieu, j'indiquerai comment le discours théologique s'articule avec un discours anthropologique féministe de libération chez ces trois auteures, corrélation qui fera l'objet de la seconde partie de la thèse.

2. La compréhension de Dieu/e (*God/ess*) ou de la Matrice Première chez Ruether

Chez Ruether, je tiendrai surtout compte de son élaboration de Dieu/e (*God/ess*) telle que l'auteure l'a présentée dans *Sexism and God-Talk* et que j'ai analysée au chapitre précédent. Mais les mêmes caractéristiques que je soulignerai dans l'image/concept de *God/ess* se retrouvent dans et s'appliquent aussi bien à sa conception de Dieu/e comme Matrice Première. Je ne fais donc pas de distinction rigide entre ces deux désignations de Dieu/e, qui se recoupent souvent dans l'oeuvre de la théologienne.

2. 1. L' inclusivité du masculin et du féminin

Je me réfère à l'élaboration par Ruether de l'image/concept de Dieu/éesse (*God/ess*), telle que décrite au chapitre deux. Le symbole linguistique créé par cette théologienne est inclusif, essayant de combiner les formes masculine et féminine du terme traditionnel et de les réintégrer dans un signe linguistique unique, exprimant ainsi l'unité de la divinité. Malgré la difficulté évidente de prononcer ce vocable, il est cependant possible de le visualiser et de s'en servir comme signe linguistique signifiant. On saisit immédiatement qu'il ne s'agit dans ce symbole ni du Dieu masculin traditionnel (Yavhé de la tradition judéo-chrétienne), ni de la Déesse antique (Astarté ou Isis des traditions babylonienne ou égyptienne), ni de la Déesse retrouvée dans le mouvement féministe récent, mais d'une nouvelle possibilité qui n'est pas encore réalisée, et qui intégrerait ces différents aspects - masculin et féminin - dans la Divinité même, dépassant ainsi les limitations d'une

conception patriarcale de Dieu. Ce terme cherche à nommer l'expérience rédemptrice des femmes face à Dieu/e, en qui elles peuvent se reconnaître:

[...] it serves here as an analytic sign to point toward that yet unnameable understanding of the divine that would transcend patriarchal limitations and signal redemptive experience for women as well as men. ¹

Ce vocable désigne non pas une réalité statique, définie une fois pour toutes, mais un principe dynamique, en devenir constant, et dont on peut s'approcher dans une compréhension de plus en plus inclusive. Cette nouvelle façon de désigner Dieu/e, comme principe dynamique qui permet de dépasser les limites d'une conception androcentrique et patriarcale, se situe, à mon sens, dans la logique d'une pratique émancipatoire pour les femmes. L'image/concept de Dieu/e, surtout si celle-ci est imprégnée d'images féminines comme celles de la Sagesse ou de la *Shekinah* peut, en effet, permettre aux femmes de se reconnaître dans la Divinité. C'est là un premier aspect positif pour les femmes de cette reconstruction de Dieu/éesse (*God/ess*). Ce serait peut-être ici le lieu de s'interroger sur la raison pour laquelle cette expression de Dieu/éesse ou *God/ess* n'ait pas été retenue, soit par les théologiennes féministes qui se réclament de Ruether, soit par Ruether elle-même. Celle-ci, en effet, semble revenir à l'expression de Matrice Première (*Primal Matrix*) pour désigner Dieu/e dans ses ouvrages et articles ultérieurs, et reprend même le vocable traditionnel « God » dans certains articles. ² Je ne peux que spéculer sur les motifs de cet abandon par la théologienne de sa propre expression créative, mais il se peut que la non-réception de ce terme en ait été la principale raison. Il est également possible que le terme de Matrice Première représente mieux la pensée de Ruether, au terme de son évolution vers

¹ *Sexism and God-Talk*, p. 46.

² Voir par exemple l'article de Rosemary Radford RUETHER : « *The God of possibilities: Immanence and Transcendence Rethought* » dans *The Bright Side of Life*, Ellen VAN WOLDE (dir.), SCM Press, London, 2000, pp. 45-54.

l'écoféminisme, vers les années 1990. Toujours est-il que, depuis la publication de *Gaia and God* (1992), on retrouve régulièrement le terme « *God* » sous la plume de Ruether, ainsi que l'expression de « *Primal Matrix* » qui semble l'expression préférée de l'auteure, à partir de ces années. Cette dernière expression suscite la question de savoir si Ruether conçoit encore Dieu/e comme une Divinité personnelle ou supra-personnelle dans ses derniers écrits, ou si, au contraire, elle voit cette Matrice Première comme une réalité impersonnelle. Selon une de ses commentatrices, c'est dans ce dernier sens qu'il faudrait comprendre le terme de « *matrix* »:

The divine matrix, while in no way resembling a personal deity, is in Ruether's thought a positive, purposeful force or power, although not an omnipotent one. In addition, Ruether's conception of this 'empowering matrix' includes a yearning or desire for relational mutuality among and between all aspects of creation.³

Sans souscrire entièrement à cette interprétation, il faut au moins poser la question, quant à la compréhension de Dieu/e de Ruether: la « Matrice Première » constitue-t-elle encore une forme personnelle de Dieu/e ou s'agit-il d'une conception impersonnelle d'une force divine ? La théologienne elle-même ne répond pas directement à cette question, mais laisse flotter une certaine ambiguïté dont on peut retrouver des échos dans le traitement qu'elle donne de la transcendance et de l'immanence de Dieu/e, et c'est ce que je veux analyser en second lieu.

2. 2. L' immanence et la transcendance de Dieu/e

Ruether a élaboré sa position quant à la caractéristique de l'immanence et de la transcendance de Dieu/e tout au long de son oeuvre. Mais dans un article récent, Ruether précise sa conception de Dieu/e, qu'elle désigne comme « Matrice divine » à la fois immanente et transcendante, qu'elle peut expérimenter comme une présence:

³ Lucy TATMAN: *Knowledge that matters : A feminist, theological paradigm and epistemology*, The Pilgrim Press, Cleveland, 2001, p. 178. Pour une analyse critique de ce point, voir Steven BOUMA-PREDIGER: *The Greening of Theology : The ecological models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*, Scholars Press, Atlanta, 1995, pp. 164-173.

This is how I experience God when I pray, when I seek to experience God's presence. I have spoken in my writings of this understanding of God as the 'divine matrix'. Tillich's language for God as the 'ground of being' seems to point to a similar understanding of God. ⁴

Elle tente de dépasser une conception dualiste de Dieu/e, soit comme le Transcendant dans la vision traditionnelle «masculiniste», soit comme pure immanence dans la vision féministe (dans la tradition de la déesse) qu'elle critique également. Selon Ruether, en effet:

God the divine matrix is not immanence against transcendence, but is both immanent and transcendent, while the God of the throne room displays a false idea of transcendence, an imaging of the relationship of God to creation after the model of oppressive rulers over those they rule. ⁵

Dans cet essai, Ruether cherche à redéfinir les concepts de transcendance et d'immanence de manière non-dualiste et selon une interprétation holiste de la réalité. En effet, selon une vision holiste, il faut dépasser les polarités habituelles, (esprit/corps, transcendance/immanence, masculin/féminin, etc.) pour retrouver une unité dynamique, en tension constante entre ce qui est, et ce qui devrait être. Il faut notamment remettre en question l'assimilation de la transcendance avec la masculinité et de l'immanence avec la féminité, selon les stéréotypes sans cesse critiqués par Ruether:

We also have to question the identification of masculinity with the transcendent side and femininity with the immanent side of the polarity. The transcendence of God has nothing to do with being male, outside, far away and disembodied. God's immanence has nothing to do with being female, inside, close at hand and corporeal. These dualisms falsify the basic tension in human existence between what presently *is* and what *ought to be*, between present existence in its oppressive distortions and liberating possibilities. ⁶

La pensée de Ruether décrit un mouvement dialectique, visant à la réconciliation des dualismes et des oppositions, qui sont souvent des sources d'oppression. Dans un effort de réconciliation des concepts de transcendance et d'immanence pour parvenir à une vision

⁴ Rosemary R. RUETHER: "*The God of possibilities : Immanence and Transcendence Rethought*" dans op. cit. p. 47.

⁵ Ibid. p. 47.

⁶ Ibid. p. 48 (en italique dans le texte).

holiste de la réalité, Ruether découvre dans l'expérience religieuse une manière de dépasser ces oppositions. Citant la théologienne féministe bouddhiste, Rita Gross, elle affirme:

Gross suggested that perhaps we should think of transcendence and immanence as subjective experiences rather than as objective or ontological character of the divine. Transcendence in religious experience is the experiences of exaltation that allows us to soar beyond the trivial and oppressive patterns of present existence and to touch transforming and liberating possibilities. It is precisely those who are told by society to locate themselves in the trivial and oppressive aspects of present reality, i.e. women, that most desperately need such experiences of transcendence. ⁷

Ainsi, la transcendance peut être redéfinie comme liberté par rapport aux oppressions diverses de la réalité présente, et mise au service des femmes comme possibilité libératrice. L'immanence, selon cette auteure, serait le fait d'exister à l'intérieur de ce système d'oppressions, que celles-ci résultent de la situation politique, historique ou «naturelle». Selon Gross, ce n'est qu'après avoir fait l'expérience de la transcendance comme possibilité libératrice que les femmes peuvent «risquer» des expériences du divin comme immanent, c'est-à-dire dans leur réalité quotidienne:

[...] that is, experiencing the divine as the sacred source of daily life in and around us. 'Premature immanence' is dangerous, particularly for women, because it risks sacralizing the very oppressive patterns from which we need to be freed. ⁸

Une telle vision de la transcendance de Dieu/e devient ainsi cohérente avec une visée émancipatrice pour les femmes, ainsi qu'avec une vision écologique des rapports entre l'histoire et la nature. Ruether souligne:

The understanding of God in eco-feminist liberation theology must be radically transcendent, in the sense of radically free, the very source of freedom, from all the systems of sin and lies.[...] This understanding of God as transforming presence, immanent transcendence and transcendent immanence, must also transform our dualistic way of splitting nature from history, creation from redemption. ⁹

⁷ Ibid. p. 49.

⁸ Ibid. p. 50.

⁹ Ibid. p. 50.

Cette compréhension de Dieu/e comme à la fois transcendent/e et immanent/e au monde peut être mise en rapport avec une conception holiste du monde, dans une perspective écologique et féministe. Ainsi, Ruether établit une corrélation entre cette compréhension de Dieu/e et ce qu'elle appelle «éco-justice», c'est-à-dire une nouvelle manière de vivre en relation avec toutes les autres créatures de la planète, et avec les humains également. Cette conception suggère comme corollaire la notion de la relationnalité de Dieu/e avec le monde et avec les humains.

2. 3. La relationnalité de Dieu/e

Bien que Ruether emploie peu ce terme, ni celui de mutualité, elle comprend Dieu/e cependant sur un mode relationnel. À la suite de la théologie de la libération, Ruether envisage Dieu/e comme profondément engagé/e dans l'histoire humaine, qui se lit comme une histoire de libération progressive de l'humanité, selon le principe qu'elle nomme prophétique-libérateur. Dieu/e ne se situe pas à l'extérieur de l'histoire, mais au contraire, intervient à chaque instant dans cette histoire, comme principe de rédemption ou de libération, ainsi que l'interprète la théologie qui porte ce nom. La pensée de Ruether en est profondément imprégnée et elle relit la théologie à la lumière de ce principe de libération: le salut est précisément ce qui libère l'humanité de toutes les oppressions: sociales, économiques ou politiques. Selon Ruether, le salut pour les femmes se comprend aussi en termes de libération de l'oppression patriarcale. Ainsi, la relation entre Dieu/e et les humains constitue le terrain privilégié de la réflexion de Ruether.

Mais, dans sa préoccupation écologique, Ruether étend la relationnalité de Dieu/e à la planète et à toutes ses créatures. Elle conçoit Dieu/e comme profondément engagé/e dans la

création, dans un processus de relations dialectiques, marquées à la fois par la différenciation et par la communion. À ce point de sa réflexion, Ruether redécouvre le symbole chrétien de la Trinité, comme celui qui exprime cet ensemble complexe et dynamique de relations, avec l'univers, la planète, et l'humanité, comme avec chacun/e d'entre les humains:

The process of creativity is dialectical, a process of differentiation and new opportunities for communion. This trinitarian dynamic is both creational and redemptive. It is the process that both creates life and seeks to correct distorted relations to re-establish loving, life-giving relation in new contexts. God as Trinity symbolizes this whole process: God as the creating, diversifying, sustaining and redeeming matrix of the cosmic, planetary, social and inter-personal life. ¹⁰

Dans une compréhension globale de la création et de la rédemption, Ruether envisage une profonde communion entre Dieu/e, l'univers et les humains, dans une communauté conçue comme une interdépendance et une inter-relationnalité, où chacun/e occupe sa place et joue son rôle dans le maintien de la vie pour toutes les créatures:

Redemption is conversion to one another and the whole earth, which at the same time opens us up to our fuller potential, the flourishing of life in right relation. We live and move and have our being in God when we are transformed into moments of right relation with other humans and with our fellow earth creatures. ¹¹

En dernière analyse, la vision éco-féministe de Ruether rejoint celle de Sallie McFague et d'Elizabeth A. Johnson. La reconstruction de Dieu/e comme « Matrice divine » permet de concevoir le monde comme une communauté d'être « biophile » qui est profondément interdépendante dans des relations mutuelles égalitaires. Cependant, on peut se demander si cette conception de Dieu/e comme « Matrice première » de la vie demeure compatible avec la perspective chrétienne de Dieu/e personnel/le, en relation avec l'humanité et incarné en la figure historique de Jésus de Nazareth. Personnellement, je pense que, malgré

¹⁰ Rosemary R. RUETHER: « *The God of Possibilities* » dans op.cit. p. 53.

¹¹ Ibid. p. 53. Il faut noter que ce concept de « *right relation* » qui est un concept éthique a été particulièrement élaboré par Carter HEYWARD, dans son ouvrage: *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, University Press of America, Washington, D.C., 1982.

l'ambiguïté qui demeure dans ses derniers articles, Ruether n'a jamais renié ce qu'elle écrit dans *Sexism and God-Talk*, et qu'elle n'a peut-être pas dit son dernier mot sur la question de Dieu/e. Je préfère laisser cette question ouverte, pour l'instant, et revenir à la pensée que Ruether a élaborée dans la majeure partie de son oeuvre, sous l'influence de la théologie de la libération.

2. 4. Un paradigme de libération

Ruether se situe de façon conséquente dans la perspective de la théologie féministe de la libération. Elle comprend l'action de Dieu/e, dans l'histoire et dans la nature, comme agissant selon le principe prophétique-libérateur, comme une force libératrice faisant irruption dans les systèmes d'oppressions de toutes formes. Selon une de ses commentatrices:

She begins with the language of the Divine as redeemer and liberator, then speaks of God/ess as creator.¹²

C'est dans la perspective d'une théologie de la libération qu'il faut comprendre le principe prophétique-libérateur que Ruether adopte comme un des critères de sa théologie. Celui-ci s'enracine dans la littérature du Premier Testament, mais trouve son illustration la plus claire dans la personne de Jésus de Nazareth et sa vision du Royaume de Dieu/e comme une communauté de disciples égaux. Ruether considère Jésus de Nazareth comme le prophète qui étend sa conception radicale de l'égalité à toutes les catégories sociales marginalisées, dans une vision du Règne de Dieu/e qui ne fait exception ou exclusion de personne. Selon Ruether, la personne de Jésus représente une radicalisation du principe prophétique-libérateur qui devient désormais garant d'une société égalitaire. La vision de Jésus est si inclusive qu'elle se veut totalement universelle, accueillant les Juifs aussi bien que les

¹² Ellen LEONARD : « *Sexism and God-Talk* », article de recension, dans *The Ecumenist* 23 (May-June 1985), pp. 61-63, p. 61.

Grecs, les esclaves aussi bien que les maîtres, les femmes aussi bien que les hommes. Ruether interprète Jésus de Nazareth comme un réformateur social, en ce qu'il veut abolir et renverser les hiérarchies existant dans la société de son temps:

By adapting the word *servant* (slave) in this way, Jesus drastically reverses the social reference of divine redemptive activity, identifying redemption with the lowest persons in society (slaves) rather than the highest (kings). ¹³

La conclusion qu'on peut en tirer est qu'en Jésus de Nazareth, toute notion de hiérarchie sociale est abolie, mais aussi toute exclusion, qu'elle se fasse au nom de la race, de la classe ou du sexe. La vision du Royaume de Dieu/e, selon Ruether, est absolument égalitaire et ouverte à tous et toutes.

Renonçant à une christologie « d'en haut », Ruether met plutôt l'accent sur la relation particulière de Jésus de Nazareth avec Dieu/e, qu'il nomme *Abba*, et qui pourrait représenter une autre façon de concevoir Dieu/e et la notion de paternité, une kénose du patriarcat, selon les termes de Ruether :

In this sense, Jesus as the Christ, the representative of liberated humanity and the liberating Word of God, manifests the *kenosis of patriarchy*, the announcement of the new humanity through a lifestyle that discards hierarchical caste privilege and speaks on behalf of the lowly. ¹⁴

Ce trait est à signaler et fait de Jésus, sinon un féministe avant la lettre, du moins quelqu'un qui manifeste la proximité de Dieu/e avec les pauvres et les opprimés, dont les femmes faisaient partie majoritairement à l'époque de Jésus. Jésus apparaît ainsi à Ruether, au-delà de sa masculinité qui n'est pas centrale, comme une figure paradigmatique et libératrice pour les femmes:

Once the mythology about Jesus as Messiah or divine *Logos*, with its traditional masculine imagery, is stripped off, the Jesus of the synoptic Gospels can be recognized as a figure remarkably compatible with feminism. This is not to say, in an anachronistic

¹³ *Sexism and God-Talk*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.* p. 137 (en italique dans le texte).

sense, that 'Jesus was a feminist', but rather that the criticism of religious and social hierarchy characteristic of the early portrait of Jesus is remarkably parallel to feminist criticism. ¹⁵

Cette brève inclusion de la christologie de Ruether permet de mettre en lumière le lien que celle-ci fait entre l'image/concept de Dieu/e dans une théologie de la libération et la référence à Jésus de Nazareth. En effet, que l'on considère celui-ci comme une figure prophétique, paradigmatique, ou simplement historique, il n'en demeure pas moins qu'il constitue une référence et un symbole constitutif de la tradition chrétienne. Rosemary R. Ruether ne l'ignore pas, elle qui se situe dans cette même tradition, mais elle apporte une nouvelle vision, une nouvelle perspective à sa christologie, celle de la dimension de la communauté chrétienne qui prolonge la présence rédemptrice de Jésus dans l'histoire:

Christ, as redemptive person and Word of God, is not to be encapsulated 'once-and-for-all' in the historical Jesus. The Christian community continues Christ's identity. As vine and branches Christic personhood continues in our sisters and brothers. [...] Christ, the liberated humanity, is not confined to a static perfection of one person two thousand years ago. Rather, redemptive humanity goes ahead of us, calling us to yet incompleated dimensions of human liberation. ¹⁶

La christologie de cette théologienne est inclusive et s'inscrit dans le paradigme chrétien comme un projet de libération de toute l'humanité. Elle constitue ainsi un des éléments à considérer pour construire une anthropologie égalitaire, dans une perspective de libération, telle que je la présenterai dans la seconde partie de la thèse.

3. La compréhension de Dieu/e chez McFague

Je tiendrai surtout compte dans cette section des trois principaux modèles élaborés par McFague, ceux de Dieu/e comme Mère, Dieu/e comme Amant/e et Dieu/e comme Ami/e. Je me demanderai quelle compréhension de Dieu/e véhiculent ces modèles, selon les caractéristiques mentionnées. J'analyserai en fin de section, les modèles de Dieu/e

¹⁵ Ibid. p. 135.

¹⁶ Ibid. p. 138.

« créatrice, libératrice et nourricière » que l'on trouve dans *Life Abundant*, et me demanderai ce qu'ils apportent de nouveau à la pensée de la théologienne. Je montrerai en dernier lieu comment la compréhension de Dieu/e s'inscrit pour la théologienne dans le paradigme chrétien, caractérisé par l'inclusivité démontrée par Jésus de Nazareth.

3. 1. L' inclusivité du féminin

Que le féminin, dans le sens biologique du terme (*female*) soit inclu dans le modèle de Dieu/e comme Mère constitue une évidence. En enracinant ce modèle dans l'expérience physique des femmes, celle de la gestation, de l'accouchement et de l'allaitement, McFague inclut forcément la maternité, non comme stéréotype, mais comme expérience des femmes, dans l'image/concept de Dieu/e. Elle exprime ainsi l'activité divine de la création comme une activité de femme, et réinterprète celle-ci comme un processus physique, corporel, un « donner naissance » au monde comme à un corps. Le monde est alors désigné métaphoriquement comme « le Corps de Dieu/e », mis au monde par Dieu/e compris comme Mère. Même si certains auteurs ont exprimé une difficulté par rapport à cette conception qu'ils jugent trop anthropomorphique des rapports de Dieu/e au monde, comme c'est le cas de Gordon Kaufman,¹⁷ il n'en demeure pas moins que ce modèle peut apporter une compréhension de Dieu/e inclusive du féminin. La critique de Kaufman démontre une compréhension trop littérale de ces modèles qui entre dans une certaine tension par rapport à la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e :

There is a profound tension between the metaphor that provides the fundamental pattern for the overall theological vision that McFague is setting out - the metaphor of the world as God's body - and the three metaphors (or 'names of God') in terms of which the concept of God itself is elaborated: mother, lover, friend. [...] The models of mother, lover, and friend all gain their force and meaning through their depicting a situation in which two persons are envisioned as distinct from and over against each other, even

¹⁷ Pour cette critique, voir Gordon D. KAUFMAN : « *Models of God : Is Metaphor Enough ?* », dans *Theology Today*, Vol. 45, no 1 (Avril 1988), et reproduit dans *Religion and Intellectual Life*, Vol. 5 (Spring 1988) pp. 11-18. Je cite selon cette deuxième parution.

though they stand in very significant positive relation to each other. Are we supposed to think of God, now, as the *mother* of her own body? ¹⁸

Cette remarque démontre bien d'une part, les limites d'une théologie métaphorique et, d'autre part, le danger qu'il y a à comprendre ces métaphores dans un sens littéral. Dans une théologie métaphorique, il arrive un moment où la métaphore ne peut pas décrire un système conceptuel dans son ensemble. Ainsi, on ne peut utiliser la métaphore fondatrice du monde comme le corps de Dieu/e pour expliquer une vision théologique dans sa totalité. Car, théologiquement, il est nécessaire de maintenir l'altérité du monde par rapport à Dieu/e. Le monde est la création de Dieu/e, mais l'on ne peut comprendre ce processus comme un accouchement que si l'on s'accorde à maintenir cette altérité : ainsi Dieu/e comme Mère ne donne pas naissance à son propre corps, au sens littéral, mais plutôt au monde comme au corps de son enfant. Ce n'est que dans un sens métaphorique que l'on peut parler d'un enfant comme de sa propre chair, mais, dans les faits, il faut accepter que celle-ci soit nécessairement autre que soi-même. Ainsi, tout en réaffirmant l'altérité de Dieu/e, le modèle de Dieu/e comme Mère constitue un modèle inclusif du féminin, et une expression adéquate de Dieu/e. Il s'agira ensuite de se demander si ce modèle est libérateur pour les femmes, ou si au contraire, il les emprisonne dans leur rôle biologique traditionnel. Pour y répondre, il faut examiner les activités que suscite ce modèle : une activité sustentatrice de la vie, et une activité source de justice pour toutes les créatures. McFague affirme :

The power of the parental model for God's creative, agapic love only begins with the birth imagery. Of equal importance is the ability of the model to express the nurturing of life, and, to a lesser extent, its impartial fulfillment. It is at these levels that the more complex theological and ethical issues arise, for the divine agapic love that nurtures all creatures is a model of justice at the most basic level of the fair distribution of the necessities of life, and divine agapic love impartially fulfilling all of creation is a model of *inclusive* justice. ¹⁹

¹⁸ Gordon D. KAUFMAN : op. cit. p. 16 (en italique dans le texte).

¹⁹ *Models of God*, p. 106.

Ce qui caractérise le modèle de Dieu/e comme Mère, est autant le souci pour la justice et l'épanouissement de toutes les créatures, que l'aspect physique de la maternité. En ce sens, on peut affirmer que ce modèle est aussi libérateur pour les femmes, car il les associe à l'activité de Dieu/e comme assurant l'épanouissement de tous, dans une justice inclusive de toutes les créatures.

Quant aux deux autres modèles, Dieu/e comme Amant/e et Dieu/e comme Ami/e, ils peuvent être considérés comme inclusifs du féminin, aussi bien que du masculin. Malgré la neutralité des termes anglais « *lover* » et « *friend* », il faut souligner qu'ils s'appliquent aussi bien aux femmes qu'aux hommes, et qu'ils veulent exprimer une relation plutôt qu'une essence. La difficulté que soulèvent ces modèles réside toutefois dans une tendance à les interpréter de manière individualiste et exclusive, comme c'est souvent le cas dans les relations humaines, en particulier pour le modèle de Dieu/e comme Amant/e. La difficulté apparaît évidente lorsqu'on comprend ce modèle en relation avec la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e : alors Dieu/e comme Amant/e semble évoquer l'amour narcissique de son propre corps, ou pour le moins, une relation individualiste, ainsi que le souligne Lucy Tatman:

McFague, however, interprets the model of God as lover 'in the context of the world as God's body'. Accordingly, she perceives that 'the lover is God and the beloved the world'. At the level of image, I suggest, this is simply theological narcissism, a picture of God loving nothing but Godself. To be fair, McFague is attempting to provide a reason for *humans* to love the world and live in it responsibly, but the model of God the lover seems to me to work, at the level of image, against such an effort. As much as she argues against interpreting this model as reflective of a one-to-one relationship between oneself and God, such is the power of the image of God as lover that such an interpretation is almost unavoidable. 20

Ce commentaire attire l'attention sur une certaine dissonance entre la métaphore fondatrice du monde comme le Corps de Dieu/e et les modèles de Dieu/e. Là encore, il faut se garder

20 Lucy TATMAN : *Knowledge that Matters: A feminist theological paradigm and epistemology*, p. 217.

d'interpréter ces métaphores dans un sens littéral, et maintenir l'altérité de Dieu/e par rapport au monde. McFague elle-même met en garde contre une identification de Dieu/e au monde:

In our model, God's 'other' is the universe, which, to be sure, comes from God, *but is not identified with God*. Is not this understanding of divine relationality less monistic and narcissistic than the traditional one ? ²¹

Je traiterai de la relation de Dieu/e au monde dans la section suivante. Pour l'instant, il suffit de maintenir l'altérité de Dieu/e par rapport au monde, afin de comprendre ce modèle de Dieu/e comme Amant/e et Ami/e du monde. Les deux modèles impliquent directement la compréhension de l'humanité, femmes et hommes ensemble, comme partenaires de Dieu/e. La relation entre Dieu/e et l'humanité s'éclaire dans le modèle de Dieu/e comme Ami/e, car l'amitié se définit comme une communauté fondée sur une affinité mutuelle, et non sur l'attraction sexuelle. Ce modèle apparaît moins problématique que le précédent, car on peut concevoir l'amitié comme une relation ouverte, inclusive de tous ceux et celles qui partagent les mêmes valeurs. De plus, la gratuité de l'amitié implique une liberté de réponse, dans la joie de la présence de l'ami/e. McFague décrit ainsi sa compréhension de l'amitié avec Dieu/e:

To be friends with God is the most astounding possibility, for whereas a mother desires your existence and a lover finds you valuable, a friend likes you. Friendship may be superfluous and lacking in survival value, but it does indeed make survival valuable. Friendship is a relationship of joy. ²²

La gratuité et la liberté dans l'amitié avec Dieu/e est, à mon sens, susceptible de rejoindre profondément les femmes dans leur aspiration à la libération et à des relations humaines marquées au sceau de la réciprocité. Si on interprète Dieu/e comme l'Ami/e par excellence, qui demeure dans une communauté d'amitié avec toute l'humanité, de manière inclusive,

²¹ Sallie McFAGUE : « *Response* » dans « *A discussion of McFague's Models of God : Theology for an ecological, nuclear age*, » dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 9-44, p. 40. (je souligne).

²² *Models of God*, p. 150.

alors ce modèle s'avère positif pour toutes les femmes en quête de libération. Il est également en harmonie avec une vision holiste du monde, car il implique une interconnexion entre l'humanité et Dieu/e d'une part, mais aussi entre l'humanité et l'univers entier, d'autre part. Ainsi que le souligne une commentatrice:

The final model McFague offers for consideration is God as friend. This metaphor reflects the centrality of connection for life. It counters both the notions of isolated independence and symbiotic dependence with a vision of mutuality, and suggests that God's call to humanity is to share the work of affirming existence and nurturing the universal bonds of interconnection. This metaphor of God as friend can, McFague believes, contribute significantly to the sense of solidarity and common purpose that is imperative if despair is to be avoided in our nuclear age. ²³

En résumé, les trois modèles de Dieu/e proposés par McFague, Dieu/e comme Mère, Dieu/e comme Amant/e et Dieu/e comme Ami/e, pour autant que ces métaphores ne soient pas interprétées dans un sens littéral, expriment l'inclusivité de sa conception de Dieu/e: inclusivité du féminin dans chacun des modèles, mais plus particulièrement dans celui de Dieu/e comme Mère, inclusivité de toute l'humanité et de toutes les créatures dans la sollicitude de Dieu/e et dans son souci de la justice pour toute sa création. Ils s'avèrent en pleine harmonie, non seulement avec la sensibilité écologique contemporaine, mais aussi, comme je l'indiquerai, avec le paradigme chrétien d'inclusivité représenté par Jésus de Nazareth. Ils indiquent une présence immanente de Dieu/e au monde, caractéristique que je veux mettre en relief dans la prochaine section.

3. 2. L'immanence de Dieu/e dans le monde : la métaphore du monde comme le Corps de Dieu/e.

À partir de *Models of God* (1987), McFague élabore sa construction de modèles de Dieu/e autour d'une métaphore fondatrice, qui est celle du monde comme le Corps de Dieu (*the world as God's body*) qu'elle entend dans un sens physique et organique, comme

²³ Sheila Greeve DAVANEY : « *Models of God : Theology for an ecological, nuclear age* » article de recension dans *Religious Studies Review*, vol. 16, no 1 (January 1990), pp. 36-40, p. 38.

principe d'organisation et de reconceptualisation de la relation entre Dieu/e et l'univers. Cette métaphore veut signifier l'interdépendance entre toutes les formes de vie et constitue une « remythologisation » de la présence de Dieu/e dans l'univers. McFague justifie cette reconceptualisation par l'absence physique du Jésus terrestre, et sa promesse, après la résurrection, d'être cependant présent corporellement parmi nous:

But what if we were to understand the resurrection and ascension not as the bodily translation of some individuals to another world - a mythology no longer credible to us - but as the promise of God to be permanently present, 'bodily' present, in all places and times of our world? In what ways would we think of the relationship between God and the world were we to experiment with the metaphor of the universe as God's 'body', God's palpable presence in all space and time? ²⁴

Interpréter le monde comme le Corps de Dieu/e équivaut dans un certain sens à « remythologiser » la foi chrétienne en la résurrection, en la situant dans l'univers entier, comme une présence « corporelle » de Dieu/e dans notre monde. Cette présence immanente, « corporelle » de Dieu/e dans l'univers ne signifie cependant pas une identification pure et simple de Dieu/e au monde, ce qui ferait de la position de McFague une position panthéiste, ce dont elle se défend. ²⁵ Mais si au contraire la théologienne maintient l'altérité ontologique de Dieu/e et du monde, sa position s'apparente à celle des théologies du « *process* » et peut se caractériser comme un panenthéisme, du point de vue théologique, ainsi qu'elle l'affirme :

Nonetheless, the model is monist and perhaps most precisely designated as panentheistic; that is, it is a view of the God-world relationship in which all things have their origins in God and nothing exists outside of God, though this does not mean that God is reduced to these things. ²⁶

²⁴ *Models of God*, p. 60.

²⁵ Sur la distinction entre la position panthéiste et le panenthéisme, voir *ibid.* pp. 71-72. On entend généralement par panthéisme l'identification de Dieu/e avec la totalité de la création, et par panenthéisme la position selon laquelle Dieu/e serait présent, de manière immanente au monde, mais tout en demeurant ontologiquement distinct de celui-ci.

²⁶ *Models of God*, p. 72.

Afin d'éviter une interprétation dans le sens panthéiste, il est nécessaire de considérer la métaphore du monde comme le Corps de Dieu/e comme approximative, en tension constante entre ce qui est et ce qui n'est pas, et, ainsi, de ne pas insister sur le sens littéral de cette métaphore. Il faut noter chez cette théologienne une certaine dissonance, mais qui ne va pas jusqu'à l'incohérence, entre le langage métaphorique qu'elle utilise et le niveau conceptuel de l'interprétation ou de la théorisation des modèles. C'est ce que des critiques, en particulier Gordon Kaufman, lui ont reproché et ont questionné dans l'approche imagistique de la théologienne:

If we are serious about developing an adequate conception of God for our time, we will need to draw our metaphors from the conceptual order as well as from the imagistic order of bodies, mothers and lovers. How all of these quite different sorts of metaphors are to be brought into significant relationship to each other in our theological reflection and construction remains a difficult unanswered question. ²⁷

Toutefois, on peut soutenir qu'il y a diverses approches de la théologie et qu'une approche métaphorique, tout en ne pouvant être exhaustive, demeure une approche légitime. Il s'agira de maintenir une certaine cohérence entre les diverses métaphores, et de ne pas les comprendre de manière littérale et « absolue », mais comme une tentative pour exprimer de façon compréhensible des rapports complexes, tels que ceux existant entre Dieu/e et le monde. Dans une réponse à Kaufman, McFague défend sa propre démarche de théologie métaphorique, tout en reconnaissant la complémentarité d'une approche conceptuelle:

I agree, however, with Kaufman's insistence that conceptual metaphors are necessary. Experimenting with that kind of model, however, was not the task I set for myself. [...] I see theology as a collaborative effort and welcome his contribution working with conceptual models, such as 'evolutionary process', 'creativity', and so forth. I don't find my models contradict his ; in fact, I suspect they are complementary, though functioning at a different level. ²⁸

²⁷ Gordon D. KAUFMAN : « *Models of God: Is Metaphor enough ?* » dans op.cit. pp. 17-18.

²⁸ Sallie McFAGUE : « *Response* » dans op. cit. p. 41.

Elle soutient que la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e est adéquate, parce qu'elle indique la présence intime de Dieu/e au monde, la relation à la fois physique et spirituelle entre les deux, le monde constituant une expression de soi de la part de Dieu/e:

In a monotheistic, panentheistic theology, if one is to understand God in some sense as physical and not just spiritual, then the entire 'body' of the universe is 'in' God and is God's visible self-expression. This body, albeit a strange one if we take ours as the model, belongs to God. God is mother of all reality ; God is the source of all that is. ²⁹

Toutefois, la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e, appropriée pour traduire l'immanence de Dieu/e, demande à être interprétée pour exprimer la transcendance, ou l'activité de Dieu/e par rapport au monde. Dans *The Body of God*, McFague qualifie ce modèle comme agential/organique, et reconceptualise Dieu/e comme l'esprit animant le corps du monde. ³⁰ Dans *Life Abundant*, la théologienne se montre soucieuse de réaffirmer à la fois l'immanence et la transcendance de Dieu/e, dans ce modèle qu'elle qualifie de panenthéiste:

The world as God's body or the agential/organic model of God and the world is a form of panentheism. Whereas deism is an extreme form of theism (God as external to and distant from the world), panentheism is an attempt to speak of God as both radically transcendent to *and* radically immanent in the world. It is a corrective to the classical view, which, while affirming both divine transcendence and immanence, has tended to emphasize the former, undercutting the sense of God's presence in and to the world. ³¹

Tout en réaffirmant la métaphore fondatrice du monde comme le corps de Dieu/e, McFague souligne que ce modèle n'est pas entièrement immanentiste, mais comporte aussi bien une réinterprétation de l'idée de la transcendance de Dieu/e, dans le sens de l'incarnation de Dieu/e dans le monde:

This metaphor [the world as God's body] is a combination of the classical agential and organic models. It suggests that we might think of God's transcendence as radical immanence ; that is, God's love is totally, though, not exhaustively, incarnated in the

²⁹ Ibid. p. 40.

³⁰ Le modèle agential/organique sera développé dans deux ouvrages de McFAGUE : *The Body of God*, pp. 27-63, et dans *Life Abundant*, pp. 133-155.

³¹ *Life Abundant*, p. 141.

world. The world, the universe, is the 'body of God': all matter, all flesh, all myriad beings, things, and processes that constitute physical reality are in and of God. ³²

Cette conception de l'immanence et de la transcendance de Dieu/e conduit à reconnaître une des caractéristiques les plus importantes pour cette théologienne: la radicale relationnalité de Dieu/e.

3. 3 La relationnalité de Dieu/e: la Trinité

Parmi les théologiennes féministes, McFague apparaît comme celle qui a joué un rôle majeur dans la reconceptualisation de Dieu/e comme relationnel/le. Ce qui caractérise l'être divin, selon cette théologienne est sa relationnalité par rapport non seulement aux humains, mais aussi à toutes les créatures et à l'univers dans son ensemble. Les modèles de Dieu/e qu'elle invente et déploie signifient des modes de relations, plutôt que des qualités « essentielles » de Dieu/e. Dieu/e agit envers le monde et ses créatures comme une Mère, une Amante, une Amie. Dans des modèles plus récents, Dieu/e se comporte envers sa création comme créatrice, libératrice et comme nourricière (*creator, liberator, sustainer*). Ses derniers modèles reconceptualisent pour McFague une trinité relationnelle qui englobe non seulement les « personnes » de la théologie classique, mais aussi les relations entre Dieu/e et l'univers dans son ensemble:

The God whose glory is every creature fully alive cannot be a solitary, distant being. The 'trinity' is a *model*, a way of speaking of God, that tries to express God's profound involvement in, with, and for the world. ³³

McFague n'entend pas ce modèle trinitaire comme une conception abstraite de Dieu/e, ou une spéculation intellectuelle sur les relations intra-divines, mais comme un modèle de relations entre Dieu/e et le monde, dans le contexte d'une écologie planétaire. Il faut

³² Ibid. p. 140.

³³ *Life Abundant*, p. 143 (en italique dans le texte).

souligner que ces relations englobent aussi les relations entre Dieu/e et les humains que ce modèle exprime de manière dynamique, en continuité avec la foi chrétienne. McFague affirme:

The trinity, then, far from being irrelevant, is central to Christian faith : it expresses the entire God-world dynamic. This dynamic graphs the movement of God with us and us with God as a going out and a return: as God goes out to the world in creation/incarnation, so the Christian life is a return to God. Since God's life penetrates ours in creation and salvation, so Christian life becomes a participation in the divine life. ³⁴

Le modèle trinitaire permet de comprendre l'engagement de Dieu/e à l'égard de la vie de toutes les créatures, selon une vision du monde à la fois écologique et économique, qui implique aussi bien l'activité des humains que celle de Dieu/e:

Understanding God's love in creator/liberator/sustainer terms is especially relevant to us today if we want to live within an ecological/economic worldview. These three divine activities are about creaturely flourishing; they are concerned with the gift of life, its maintenance, and its liberation from forces that would destroy it. ³⁵

Dans ce contexte planétaire, McFague déploie une compréhension de Dieu/e trinitaire, relationnel/le, dès le commencement :

[...] as Martin Buber puts it, 'in the beginning is relationship'. From the 'beginning' God is relational as we are, [and] all the beings and things God has created. As we are not solitary individuals, neither is God : in the ecological, economic worldview and in Christian faith, beings are individuals-in-community. We *are* because of relationships.³⁶

Dieu/e apparaît ainsi comme Dieu/e-en-relation avec l'humanité, et avec l'univers entier, étant la source de leur être, et la « direction de la la réalité ». Dieu/e signifie que la réalité est « bonne », selon la théologienne :

This is the 'ubiquitous God' *par excellence* ; this God is never absent, nothing else could be present : everything would collapse or disappear, for God is being-itself, the source of all being without nothing else is. This God is also the source of all goodness

³⁴ Ibid. p. 144.

³⁵ Ibid. p. 145. Il faut noter que McFague ajoute au thème écologique qu'elle a développé dans *The Body of God*, une réflexion économique sur l'activité humaine et la sauvegarde de la planète qui constitue le contexte de ce dernier ouvrage.

³⁶ Ibid. pp. 143-144 (en italique dans le texte).

and love : reality is good because God is the 'direction' of reality, its direction toward love and goodness. 'God' means reality is good. ³⁷

Bien que McFague n'identifie pas directement ses modèles de Dieu/e avec la doctrine classique de la Trinité, on peut cependant y discerner une reconfiguration de cette doctrine, dans le sens de la relationnalité de Dieu/e au monde, comme elle l'affirme:

The trinity is about relationship, about God with us in every way, at every level, in every moment. In Catherine LaCugna's words, the trinity 'expresses the one ecstatic movement of God whereby all things originate in God and are returned to God'. ³⁸

Reconceptualisée en termes féminins, cette « trilogie » relationnelle – mère, amante ou amie – permet d'évoquer ce que la tradition classique a nommé la « trinité économique », d'un point de vue de théologie féministe, qui met l'accent sur les relations : relations de Dieu/e avec l'humanité, et relation de Dieu/e avec le monde. Elle permet d'exprimer, non de façon essentialiste, mais par le jeu des interactions, l'activité et l'engagement de Dieu/e-en-relation pour la survie de toutes ses créatures et l'épanouissement de la vie, où qu'elle soit. C'est ainsi par son activité et son dynamisme que l'on reconnaîtra Dieu/e dans son action créatrice, rédemptrice et sustentatrice de la vie, qui demande la participation de l'humanité afin d'accomplir et d'amener à son achèvement toute la création. Il reste à inscrire cette action de Dieu/e envers toute la création dans un modèle d'inclusivité que McFague a nommé le paradigme chrétien .

3. 4. Un paradigme chrétien d'inclusivité

Dans *Models of God*, McFague affirme son accord avec la foi chrétienne en Jésus de Nazareth, compris comme une parabole de Dieu/e dans sa relation avec le monde:

If one understands the life and death of Jesus of Nazareth as a parable of God's relation to the world, and if to be a Christian means to be willing to look 'God-wards' through his story, then one is constrained to say in what ways the story is significant now. ³⁹

³⁷ Ibid. p. 149 (en italique dans le texte).

³⁸ Ibid. p. 144. La citation est tirée de Catherine Mowry LaCUGNA « *The Trinitarian Mystery of God* », dans Francis SCHÜSSLER FIORENZA et John P. GAVIN (dir.) *Systematic Theology : Roman Catholic Perspectives*, vol. 1, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. 177.

³⁹ *Models of God*, p. 46.

Elle caractérise ainsi ce qu'elle nomme le paradigme chrétien:

- It is a destabilizing, inclusive, nonhierarchical vision of Christian faith, the claim that the gospels of Christianity is a new creation for all of creation – a life of freedom and fulfillment for all. ⁴⁰

Selon la théologienne, la vie, le ministère et la mort de Jésus de Nazareth incarnent ces qualités d'égalité, d'inclusivité et de déstabilisation par rapport aux hiérarchies sociales de son temps. Elle en retient surtout le caractère d'inclusivité de tous à la table du festin de la vie, en particulier de ceux et celles qui se sentent exclus/es par la société:

The destabilization of the parables that is fleshed out in the invitation of all, especially to the 'unworthy' and the outcast to share in the feast of life, is radicalized further by the cross. ⁴¹

Dans son dernier ouvrage, McFague étend cette inclusivité à la nature qu'elle envisage comme une des exclues du présent système économique et à laquelle une invitation doit être adressée. Elle relit le paradigme chrétien dans une perspective écologique et économique:

[Jesus]'s ministry to the oppressed can be extended to nature. His parables, which overturn conventional human hierarchies, should *include* the hierarchy of humans over nature; his healing stories can be *extended* to the deteriorating ecosystems of our planet; his practice of eating with outcasts is pertinent to the extinction of species and loss of habitats due to human overdevelopment and consumption. ⁴²

McFague réinterprète le paradigme chrétien à la lumière de la situation écologique contemporaine, mais toujours dans le sens d'une inclusivité de tous les opprimés quels qu'ils soient. Sans entrer dans le débat de la christologie proprement dite, on peut dire que, selon McFague, Jésus de Nazareth n'est pas ontologiquement différent des êtres humains, mais qu'il incarne plus spécifiquement la réponse humaine à l'invitation de Dieu/e au festin de la vie.

⁴⁰ Ibid. p. 48.

⁴¹ Ibid. p. 53.

⁴² *Life Abundant*, p. 167 (je souligne).

4. La compréhension de Dieu-Sophia chez Johnson

La conception de Dieu/e d'Elizabeth A. Johnson s'enracine dans les Écritures hébraïques du Premier Testament, aussi bien que dans le Nouveau Testament et la tradition théologique classique. Elle insiste sur la notion de l'incompréhensibilité de Dieu/e qui demeure un mystère et sur la multiplicité des noms divins, ce qui lui permet ensuite de plaider en faveur d'une féminisation de l'image/concept de Dieu/e, sous la figure de Sophia. J'examinerai cette compréhension de l'inclusivité de Dieu/e chez Johnson, ainsi que sa position sur la question de l'immanence et de la transcendance de Dieu/e. J'analyserai ensuite comment la conception de la relationnalité de Dieu/e dans la trinité amène la théologienne à réinterpréter le paradigme chrétien dans le sens de l'inclusivité et de la réciprocité des relations entre les amis/es de Sophia, à commencer par son représentant Jésus de Nazareth.

4. 1. L' inclusivité du féminin : « Celle qui est »

En affirmant l'incompréhensibilité de Dieu/e et son mystère, Johnson commence par rappeler qu'aucune des métaphores ou des expressions du langage humain n'est adéquate pour exprimer ce mystère. Évoquant l'adage d'Augustin, elle affirme:

Si comprehendis, non est Deus : si tu comprends ce que tu dis, ce n'est pas Dieu. Ce sens de la profondeur insondable du mystère, de la grandeur de la gloire de Dieu, hors de la portée de l'esprit humain, sous-tend la signification religieuse du discours sur Dieu. ⁴³

Johnson accomplit un déplacement par rapport au concept de Dieu androcentrique traditionnel en montrant qu'il demeure inadéquat pour exprimer le mystère divin. En rappelant également la nécessité d'une pluralité de métaphores et de noms pour exprimer ce

⁴³ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 170. La citation à laquelle elle réfère est tirée du Sermon LII d'Augustin. Voir *Les plus beaux Sermons de Saint Augustin*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1932, p. 219.

mystère, Johnson ouvre la voie à l'utilisation de métaphores féminines, aussi bien que masculines. En recourant à la personnalisation de Dieu/e sous la figure de Sophia, elle réalise un pas de plus vers la possibilité de la représentation de Dieu/e au féminin. Mais c'est en faisant appel à la réflexion sur Dieu/e en tant qu'être, selon Thomas d'Aquin, qu'elle pose les bases d'une véritable féminisation de Dieue. En effet, dans un effort de rapprochement de la pensée théologique classique et de la pensée féministe, Johnson reprend la réflexion sur l'Être de Dieu/e et le nom divin, tel que donné dans l'Exode, de « Je suis celui qui est », ⁴⁴ tout en les dépouillant de leur gangue patriarcale et androcentrique. Reprenant la formule classique de Thomas d'Aquin désignant Dieu par le latin « *qui est* », dont l'antécédent est généralement compris comme masculin (Celui qui est), Johnson traduit, selon sa reconstruction féministe de Dieue par « Celle qui est » et justifie ainsi cette traduction:

If God is not intrinsically male, if women are truly created in the image of God, if being female is an excellence, if what makes women exist as women in all difference is participation in divine being, then there is a cogent reason to name toward Sophia-God, 'the one who is' with implicit reference to an antecedent of the grammatically and symbolically feminine gender. SHE WHO IS can be spoken as a robust, appropriate name for God. ⁴⁵

Il faut reconnaître et saluer la logique de Johnson qui réussit à reconceptualiser Dieue au féminin, tout en respectant la formulation traditionnelle de Dieu/e comme l'Être par excellence. En créant une nouvelle désignation linguistique, « Celle qui est », elle marque la possibilité d'une conception de Dieue qui est à la fois fidèle à la doctrine traditionnelle de Dieu/e en tant qu'Être-en-soi, et de sa représentation symbolique sous la figure féminine de Sophia. Johnson s'inscrit ainsi résolument dans la perspective féministe de

⁴⁴ Voir Ex. 3 :14. La traduction de la TOB donne « Je suis qui je serai ».

⁴⁵ *She Who Is*, pp. 242-243. Je cite ici la version originale, afin de montrer l'intention explicite de l'auteure d'utiliser la féminisation de Dieue par le pronom féminin *She*. Voir la traduction française de ce passage dans *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 376.

renouvellement du discours de Dieu, selon des critères théologiques aussi bien que linguistiques:

SHE WHO IS : linguistically this is possible ; theologically it is legitimate. Existentially and religiously it is necessary if speech about God is to shake off the shackles of idolatry and be a blessing for women. ⁴⁶

Il s'agit selon la théologienne, non seulement de l'inclusivité du féminin en Dieu/e, ni du dépassement des catégories du masculin et du féminin, ainsi que le suggère à tort le titre de la traduction française de l'ouvrage de Johnson, mais bien d'une volonté de représentation féminine de Dieu, à la fois imaginative et conceptuelle. Johnson accomplit ici un pas décisif vers la féminisation de Dieu ; c'est ce qui donne une clé pour la compréhension de son oeuvre théologique. Il s'agit maintenant d'examiner comment elle conçoit la question de la transcendance et de l'immanence de Dieu dans le monde dans sa reconceptualisation féministe de Dieu.

4. 2. L'immanence transcendante et la transcendance immanente de Dieu/e

Analysant la question des rapports de Dieu au monde, Johnson définit la position du panenthéisme comme suit:

Le panenthéisme, selon le *Oxford Dictionary of the Christian Church*, est 'une croyance tenant que l'Être de Dieu inclut et pénètre tout l'univers, de sorte que chaque partie de l'univers existe en Lui, mais (à l'encontre du panthéisme) que cet Être est plus que l'univers, n'est pas épuisé par l'univers.' Voilà donc un modèle de relation libre et réciproque : Dieu dans le monde et le monde en Dieu, cette interpénétration n'effaçant toutefois pas une distinction qui reste absolue.⁴⁷

Selon cette conception panenthéiste, il y a inhérence mutuelle de Dieu et du monde et les catégories de transcendance et immanence sont envisagées comme des notions corrélatives:

Transcendance et immanence sont des partis corrélatifs et non pas opposés. Cette notion s'appuie foncièrement sur une imagination incarnationnelle et sacramentelle qui écarte toute compétition fondamentale entre Dieu et le monde en faveur d'une relation mutuellement valorisante.⁴⁸

⁴⁶ Ibid. p. 243. *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 376.

⁴⁷ *Dieu au-delà du masculine et du féminin*, pp. 359-360.

⁴⁸ Ibid. p. 360.

Johnson estime que des relations mutuelles entre Dieu et le monde s'avèrent particulièrement en harmonie avec la pensée féministe qui valorise la réciprocité et l'égalité dans les relations plutôt que la hiérarchisation de celles-ci. Elle affirme:

La vision fondamentale d'une inhérence mutuelle par laquelle, d'une part, la Sagesse est présente partout dans l'univers, d'autre part, sa liberté inclusive et son amour compatissant embrassent toutes choses, est tout-à-fait compatible avec les valeurs féministes. ⁴⁹

Johnson explore diverses manières de se représenter des rapports d'inhérence mutuelle entre Dieu/e et le monde qui garantissent à la fois la liberté et la transcendance de Dieu/e et l'autonomie du monde. Une des comparaisons qu'elle utilise me semble particulièrement compatible avec une métaphore féminine: Dieu/e laisse de l'espace en *Elle* pour l'autre (le monde):

L'existence du monde n'est possible que si un espace est creusé où l'être fini puisse exister dans son intégrité propre, sans être englouti par l'infini de Dieu. Donc, dans l'acte de la création, le divin se retire. Dieu ménage une place pour la création en limitant sa présence et son pouvoir. L'être divin se contracte, se concentre, se replie, afin de dégager un espace où le monde puisse habiter. ⁵⁰

Je ne peux entrer plus avant dans cette explication des rapports entre transcendance et immanence, mais je dirai, en conclusion, que sa vision des relations de Dieu/e au monde constitue une des bases de la corrélation qu'elle établit entre sa conception de Dieu et son anthropologie, telle que je le démontrerai dans la seconde partie. Elle met également l'accent sur la relationnalité comme caractéristique de la divinité, ce qui la rapproche de McFague.

4. 3. La relationnalité de Dieu exprimée par la Trinité

Dans sa réflexion sur la relationnalité de Dieu, Johnson rejoint d'une certaine manière la pensée théologique classique, qu'elle renouvelle par sa vision de la Trinité. La théologienne

⁴⁹ Ibid. p. 360.

⁵⁰ Ibid. pp. 362-363.

développe d'abord une corrélation entre la liberté et la mutualité des relations en Dieu/e, comme mystère trinitaire, qu'elle construit comme une communion mutuelle des trois « personnes » divines, dans une interrelation profonde entre elles. Elle étend ensuite la notion de mutualité aux relations humaines, comme étant modelées d'après les relations intra-divines:

En revanche, le Dieu trine, dont l'existence se traduit essentiellement en des relations mutuelles internes, représente un modèle différent pour l'interaction humaine, qui appelle une communauté exempte de toute suprématie, de tout assujettissement, où les caractères distinctifs fleurissent dans la matrice d'une relation d'êtres égaux. ⁵¹

Johnson semble favoriser un modèle dit « communautaire » de la Trinité, tel que celui proposé par le théologien Jürgen Moltmann. ⁵² Ce modèle de la Trinité comme communion de personnes, et comme principe d'intercommunion avec la communauté humaine rejoint également la conception de Dieu-en-relation développée dans la théologie féministe de la libération. Il a même une affinité particulière avec le dynamisme des femmes, selon Johnson. En effet, celle-ci pose en principe une priorité de la relation en Dieu et des relations de mutualité, en particulier entre les trois « personnes » divines ; elle peut déduire une affinité avec la relationnalité des femmes, qu'elle décrira dans son anthropologie. Cette relationnalité au niveau ontologique, lui permet d'affirmer une ressemblance particulière entre les femmes et Dieu/e:

La priorité ontologique de la relation dans l'idée du Dieu trine présente de fortes affinités avec l'appropriation de leur propre relationnalité que réalisent les femmes comme mode d'être-au-monde. [...] Au coeur du saint mystère se profile non pas une monarchie mais une communauté, non pas un souverain mais une *koinônia* trine. ⁵³

Johnson souligne la priorité de la relation, et cela non seulement au niveau des personnes divines, dans la Trinité immanente, selon le concept classique, mais également au niveau

⁵¹ Ibid., p. 328.

⁵² Pour une analyse critique de ce modèle voir *She Who Is*, pp. 325-331.

⁵³ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 339.

des relations entre Dieu/e et le monde (la Trinité économique). ⁵⁴ Selon un critique, elle maintient ces deux aspects de Dieu/e en corrélation mais distincts:

Johnson does not collapse the immanent Trinity (God as God) and the economic Trinity (God in relation to the world). For her, God is conceivable only in relationship internal and external ; God is relationally, both immanently and economically. In this way, the creative, liberative, and sustaining power of God is necessarily relational. ⁵⁵

Pour Johnson, la Trinité économique reflète la Trinité immanente et il s'ensuit que des relations de mutualité s'établissent aussi entre Dieu/e et le monde, selon le modèle de l'amitié réciproque. Ce modèle de relations mutuelles se définit par la réciprocité et la non-hiérarchie, ce qui le distingue du modèle classique. Ainsi Johnson peut affirmer :

L'amitié éternelle que constitue le mystère trine de Sophia s'ouvre pour embrasser toute la détresse du monde par un éveil des amis de Dieu à une praxis de compassion et de liberté. La conception du symbole du Dieu trine sur le modèle des rapports d'amitié et son expression en des métaphores sapientiales permettent d'en finir avec l'imagerie mâle exclusive du modèle classique, et avec la configuration de relations hiérarchiques qui y est associée fréquemment, de façon subtile. ⁵⁶

La Sagesse divine entraîne la communauté humaine dans ce cercle de l'amitié avec le monde, et tous les humains sont appelés à devenir partenaires de Dieu/e, en solidarité avec toutes les créatures. Ainsi, la relationnalité de Dieu-Sagesse constitue le modèle des relations entre toutes les créatures du monde et les humains. C'est ce que signifie le symbole trinitaire:

Le symbole trinitaire traduit une communauté d'égaux, si essentielle à une vision féministe d'une *shalom* suprême. Il renvoie à des modèles de différenciation non-hiérarchique et à des formes de relations exemptes de domination. [...] Quand la Sagesse est représentée comme une *koinônia* de relations mutuelles, égales, d'amitié, l'unité divine elle-même doit être comprise de manière relationnelle. ⁵⁷

⁵⁴ Pour une explication de ces concepts en théologie classique, voir Elizabeth A. JOHNSON : *She Who Is*, pp. 199 et suivantes. Voir également Catherine Mowry LaCUGNA : *God for Us : The Trinity and ChristianLife*, Harper, San Francisco, 1991.

⁵⁵ Phyllis ZAGANO et Terrence TILLEY (dir.): *Things New and Old : The Theology of Elizabeth A. Johnson*, Crossroad, New York, 1999, p. x (en italique dans le texte).

⁵⁶ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 341-342.

⁵⁷ Ibid. p. 343.

4. 4. Un paradigme d'égalité et de mutualité

On peut conclure de ce qui précède que Johnson élabore une compréhension de Dieu-e-en-relation, qui forme le paradigme de sa vision du monde. Celle-ci comprend une réflexion théologique sur la possibilité de la féminisation de Dieu comme étant la source de l'égalité entre hommes et femmes. Elle envisage ensuite une relationnalité de Dieu, conçue comme « Celle qui est », avec non seulement tous les humains, mais encore avec les créatures non-humaines, ce qu'elle formalisera dans la notion de « communion des saints » que j'explicitai dans une troisième partie de la thèse. Son modèle de relations s'appuie sur son analyse de la relationnalité en Dieu, c'est-à-dire entre les trois « personnes » divines (la Trinité immanente). Celle-ci entraîne une réflexion théologique sur la relationnalité divine sur le mode de l'amitié, qui se reflète dans des relations d'amitié entre les humains, particulièrement entre hommes et femmes. Cette forme de relationnalité serait, selon Johnson, en accord avec la vision féministe de relations mutuelles non-hiérarchiques.⁵⁸ Johnson puise à de multiples sources, afin d'élaborer une conception de Dieu qui soit en accord avec la pensée féministe et ses valeurs d'égalité et de mutualité, valeurs que je définirai de manière plus précise dans les deuxième et troisième parties de la thèse.

5. Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai mis en lumière les principales caractéristiques de la compréhension de Dieu/e des trois théologiennes étudiées, afin de dégager des lignes communes qui puissent dessiner une configuration de Dieu/e selon la théologie féministe de ces auteures. Selon mon analyse, je dénombre trois caractéristiques de leur conception de Dieu/e: 1) une insistance sur l'inclusivité du féminin dans le concept/image de Dieu/e ; 2) une réflexion

⁵⁸ Ibid. p. 219.

sur les Dieu/e comme étant à la fois immanent/e et transcendant/e par rapport au monde ; 3) une conception de la relationnalité intrinsèque de Dieu/e, soit comme communion trinitaire, soit comme relationnalité au monde et à toutes les créatures, notamment aux humains.

Ces caractéristiques se retrouvent, comme je l'ai démontré, chez chacune des théologiennes étudiées. Elles forment la structure de leur compréhension de Dieu/e et informent également la manière dont elles comprennent le rapport de Dieu/e au monde, et particulièrement à l'humanité hommes et femmes. Sans vouloir faire entrer leur pensée dans un schéma « totalisant », on peut cependant poser un lien nécessaire – c'est le sens logique du mot corrélation – entre le discours théologique et le discours anthropologique, que ce dernier à la fois appelle et sous-tend. Je pose donc en principe qu'il y a une corrélation entre une compréhension féministe de Dieu/e, telle que je l'ai exposée, et une vision anthropologique féministe, qui s'appuie sur un paradigme de libération, d'inclusivité et d'égalité et de mutualité, et ce sera le but de la seconde partie de la thèse que d'explicitier cette corrélation.

DEUXIÈME PARTIE:

POUR UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE FÉMINISTE

I. Introduction: vers une anthropologie féministe

Dans la seconde partie de la thèse, j'exposerai la vision d'une anthropologie théologique féministe développée par trois théologiennes: Rosemary Radford Ruether, Elizabeth A. Johnson et Sallie McFague. Cette vision n'est pas sans liens avec leur reconstruction féministe de Dieu/e. Je postule pour ma part que la référence à l'image de Dieu/e, telle que conçue et reconstruite dans une visée féministe, ainsi que je l'ai analysée dans la première partie de ma thèse, est déterminante pour une redéfinition des relations humaines sur la base d'une égalité des personnes, dans le respect des différences, que celles-ci soient dues au sexe, à la race, à la culture ou aux conditions sociales. J'explicitai cette corrélation entre discours théologique et discours anthropologique dans la troisième partie de la thèse.

Dans la seconde partie, je traiterai surtout de la reconstruction d'une anthropologie théologique féministe, selon la vision propre à chacune des auteures, et selon leur propre démarche méthodologique. J'entends par anthropologie théologique un champ d'études qui est à distinguer d'une anthropologie scientifique de type socio-culturel. Je me baserai sur la définition qu'on en trouve dans le *Dictionary of feminist theologies* (1996):

Although religious understandings of anthropology have been formulated variously, the term *theological* stresses that this field of study explores religious considerations of what it means to be God's human creatures. Thus theological anthropology considers such questions as: What traits and responsibilities does God give to human persons? What are God's intentions for and interactions with human persons? ¹

Étant donné que, dans la tradition théologique, une anthropologie théologique a été élaborée, mais qu'elle reflète un point de vue nettement androcentrique, ² il faut souligner

¹ Kristen E. KVAM: *Anthropology, Theological*, dans Letty M. RUSSELL et J. Shannon CLARKSON: *Dictionary of feminist theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1996, p. 10.

² Il existe de nombreux ouvrages qui traitent de l'anthropologie théologique traditionnelle, qui prend sa source dans les premières théologies chrétiennes, celles des Pères de l'Église. Voir un exposé de ces sources dans J. PATOUT BURNS (dir.): *Theological Anthropology*, Fortress Press, Philadelphie, 1981.

les diverses tentatives faites par des théologiennes pour développer une anthropologie théologique spécifiquement féministe.³ Le discours des trois théologiennes citées plus haut s'inscrit dans cette perspective. Afin de clarifier l'anthropologie élaborée par chacune d'elles, je ferai ressortir quelques caractéristiques communes à une anthropologie théologique féministe, dans la ligne des réformistes chrétiennes que représentent les théologiennes étudiées.

Leur anthropologie théologique féministe s'appuie sur une vision de l'égalité des personnes, femmes et hommes, créées par Dieu/e, et sur la réciprocité de leurs relations entre elles, ainsi que sur la relation de chacune avec Dieu/e. Il y a une dimension à la fois « horizontale » ou communautaire inhérente à cette vision anthropologique, en ce qui concerne les relations entre toutes les personnes humaines, et une dimension que j'appellerais « en profondeur », qui sous-tend, nourrit et enrichit ces relations réciproques, par une relation – implicite ou explicite – de tous les membres de la communauté humaine à Dieu-Sophia ou « Celle qui est », pour adopter le langage d'Elizabeth Johnson. Cette double relationnalité de l'être humain⁴ est un postulat de base d'une vision anthropologique et théologique féministe et je l'affirme comme un élément commun aux trois auteures.

Cette vision de l'égalité n'exclut cependant pas les *différences* entre les personnes, différences dues au sexe (genre), à la race, à la culture et à la condition sociale, de même qu'à leur expérience personnelle. L'égalité dans le respect de la différence conduit à la reconnaissance des personnes dans leur individualité de sujet, ayant chacune une histoire

³ Pour un survol des différentes reconstructions d'une anthropologie théologique féministe, voir Mary Ann HINSDALE : « *Heeding the Voices: An Historical Overview* » dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Ann O'Hara GRAFF (dir.), Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1995, pp. 22-48.

⁴ Cette idée n'est pas originale à la théologie féministe; elle a été élaborée par plusieurs théologiens, à la suite de K. RAHNER notamment, ce qui a constitué ce qu'on appelle « le tournant anthropologique » en théologie systématique.

particulière, et aboutit à des relations basées sur la réciprocité et le respect mutuel. C'est ce qui ressort de la vision anthropologique des trois théologiennes mentionnées.

Avant d'explorer la vision anthropologique de ces trois auteures, il convient de situer la problématique de l'anthropologie théologique féministe, telle qu'elle s'est développée, entre les années 1970 et les années 1980, dans les milieux féministes catholiques, aux États-Unis notamment.⁵ Afin de mieux comprendre ce développement je proposerai d'abord quelques éléments d'analyse de la problématique de la « nature humaine », et plus spécifiquement de la « nature des femmes » en anthropologie qui est au coeur de cette question. Je m'appuierai sur la réflexion entreprise par Anne Carr,⁶ à la fin des années 1980. Cette réflexion sur la « nature » spécifique ou non des femmes a été suscitée, d'une part, par les questions posées aux théologiennes catholiques par la prise de position du magistère romain contre l'ordination des femmes au sacerdoce.⁷ Et, d'autre part, la problématique de l'anthropologie a été débattue dans le contexte nord-américain d'un questionnement sur l'expérience des femmes et d'une compréhension nouvelle de l'importance attribuée à la différence sexuelle et à la question du genre.⁸ J'exposerai ici brièvement les diverses positions prises en anthropologie théologique féministe, telles que présentées par Anne Carr, parce qu'elles se dessinent à l'arrière-plan de la réflexion

⁵ Je précise que je ne prendrai pas ici en compte les positions des féministes françaises, telle Luce Irigaray, car elles n'ont pas influé de manière significative sur la réflexion des théologiennes féministes américaines de la libération. Voir à ce propos l'article de Denise COUTURE : « *La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord. Point de vue québécois.* » dans *Religiologiques*, no 21 (Printemps 2000) pp. 83-99.

⁶ Voir en particulier Anne E. CARR: *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Harper, San Francisco, 1988. Ce livre a été traduit en français sous le titre: *La femme dans l'Église: Tradition chrétienne et Théologie féministe*, Éditions du Cerf, Paris, 1993. Je tire mes citations de la traduction française.

⁷ Ce débat a été suscité par la parution du document "Inter Insignores" en 1977. Pour un résumé de ce débat, voir Mary Ann HINSDALE: "Heeding the voices: An Historical Overview" dans op.cit. pp. 22-48.

⁸ Il faut mentionner la complexité de cette question de l'expérience des femmes, qui a été reprise- et parfois remise en question - par des théologiennes venues d'horizons divers, en particulier des théologies *womanist* et *mujerista*. Je m'en tiendrai ici à un exposé historique de cette question, telle que développée dans le contexte des théologies féministes de la libération en Amérique du Nord.

anthropologique des auteures, particulièrement celle d'Elizabeth A. Johnson.

Dans le contexte de la réflexion anthropologique sur la « nature humaine », Anne Carr se réfère à un article de Mary Aquin O'Neill ⁹ qui retrace le développement de cette problématique, dans les divers courants du mouvement de libération des femmes aux États-Unis. Ce mouvement, à ses débuts du moins, lie la question de l'expérience des femmes à celle de la revendication de l'égalité. Ainsi, explique O'Neill, on peut saisir dans ce mouvement à la fois une revendication de l'égalité des droits, sur les plans social, politique et économique, et de la liberté sexuelle et reproductive pour les femmes, ainsi qu'une demande de respect pour leur *différence*, dans leur capacité biologique et physiologique, aussi bien que psychologique.

Du point de vue d'une anthropologie théologique féministe, tant selon O'Neill que Carr, la question principale qui est posée dans le contexte américain, catholique en particulier, est celle de la « nature » de la femme. On se demande s'il y a un dualisme ontologique entre les hommes et les femmes et si la femme possède une « nature » spéciale et différente de celle des hommes. ¹⁰ La question du dualisme ontologique renvoie également à celle du dualisme entre nature et culture, qui a constitué un thème principal de la réflexion anthropologique dans la pensée occidentale androcentrique.

Selon Anne Carr, la question principale pourrait se résumer ainsi : Y a-t-il une seule nature humaine, à laquelle les femmes et les hommes participeraient également, ou y a-t-il deux natures, dont une nature spécifique pour les femmes ? Ou, en d'autres termes, la différence sexuelle est-elle plus déterminante pour la « nature humaine » que les

⁹ Mary Aquin O'NEILL: " *Toward a Renewed Anthropology* " dans *Theological Studies*, vol. XXXVI, no 4 (décembre 1975), pp. 725-736. Pour un résumé des diverses positions présentées, voir l'article de Mary Ann HINSDALE : « *Heeding the Voices : An Historical Overview* » dans op. cit. pp. 22-48.

¹⁰ Cette question a fait l'objet d'un numéro de la revue *Concilium* : *La nature spéciale de la femme ?* Voir *Concilium* no 238, 1991.

différences de race, de classe ou de culture ? À la suite de Mary Aquin O'Neill, Anne Carr distingue trois conceptions de l'humanité, suivant la réponse apportée à cette question.

La première de ces conceptions, que l'on peut caractériser comme la vision traditionnelle de l'anthropologie catholique, souligne « une polarité en fonction de laquelle chaque sexe incarne différentes possibilités d'être humain dont l'autre sexe est exclu. »¹¹ Cette conception met l'accent sur la notion de *différence* et de *complémentarité* entre les sexes, non seulement en ce qui concerne les fonctions reproductives, mais en tout ce qui touche à la vie sociale et politique, aussi bien qu'intellectuelle et spirituelle: les hommes et les femmes assumeraient, dans tous ces domaines, des rôles différents et complémentaires. Mais, selon O'Neill, «cette théorie présente des difficultés dont la principale est que la définition des polarités masculines et féminines (activité/passivité, raison/intuition, volonté/émotion etc.) s'oppose à la globalité de l'expérience humaine et aux espérances des femmes elles-mêmes. »¹² Il s'avère que la polarisation entre une nature féminine et une nature masculine tend à renforcer les stéréotypes et les préjugés négatifs à l'égard des femmes, qui tombent sous la caractérisation du pôle passif, intuitif et émotif de ces dualités. Elle perpétue la notion de la subordination du féminin au masculin, celui-ci étant identifié au pôle actif, rationnel, volontaire. Cette vision fait précisément l'objet de la critique féministe de l'anthropologie théologique traditionnelle, chez les trois auteures étudiées.

Une deuxième conception de l'humanité met l'accent sur l'unité de la nature humaine, qui se présente ainsi comme une humanité «androgyné », où les différences sexuelles sont minimisées et n'affectent que la fonction reproductive des individus, tous les autres aspects étant équivalents. Dans cette optique, on met l'accent sur l'*égalité* des droits et la *ressemblance* entre les femmes et les hommes, chaque personne étant libre d'adopter les

¹¹ Anne E. CARR: *La femme dans l'Église*, p. 162.

¹² O'Neill, op. cit. Passage cité par Anne E. CARR dans op. cit. p. 162.

caractéristiques attribuées à l'un ou à l'autre sexe. Cette position est représentée par la seconde vague du mouvement féministe à ses débuts, dont les porte-parole ont été, en France, Simone de Beauvoir, et aux États-Unis, Betty Friedan, Elizabeth Janeway et d'autres théoriciennes féministes.¹³

Enfin, une troisième position consiste à nier les différences sexuelles et à tendre « vers l'existence d'un seul sexe dans toute l'espèce humaine. »¹⁴ La porte-parole principale de cette conception de l'humanité « unisexe » est la féministe américaine Shulamith Firestone, dont la position radicale sur la question de la reproduction « artificielle » a suscité de nombreux débats. Elle a notamment préconisé le recours à des techniques artificielles de reproduction, afin de libérer les femmes de leur fonction biologique et corporelle et a profondément critiqué le concept même de nature. Selon cette théoricienne, il faut remettre en question, non seulement le modèle de la culture occidentale, mais encore la notion même de culture, de même que celle de nature:

Feminists have to question, not just all of *Western* culture, but the organization of culture itself, and further, even the very organization of nature.¹⁵

La vision d'une humanité « unisexe », au-delà de la différence sexuelle a été reprise par le courant du féminisme radical et séparatiste aux États-Unis et sera également critiquée par les théologiennes féministes réformistes.

Ces diverses conceptions, soit de la « nature » spécifique des femmes, soit de l'unité ontologique de l'humanité, ont été débattues et ont influencé le développement d'une anthropologie chrétienne féministe, ainsi que l'interprétation de la position catholique sur la

¹³ Pour un exposé historique du développement de ce mouvement féministe aux États-Unis, voir Rosemary Radford RUETHER: *Christianity and the Making of the Modern Family*, Beacon Press, Boston, 2000, spécialement le chapitre 6 " *Changing Ideologies and Realities: 1940-1974* " pp. 132-155. Pour un survol des positions en théorie féministe, voir l'article de Mary Ann ZIMMER : « *Stepping Stones in Feminist Theory* », dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, pp. 7-21.

¹⁴ Anne E. CARR: *op.cit.* p. 163.

¹⁵ Shulamith FIRESTONE, citée par Mary Aquin O'NEILL, dans *op. cit.* p. 733.

question de l'ordination des femmes, dans la fin des années 1970.¹⁶

En conclusion, Anne Carr souligne la nécessité pour les femmes d'abandonner la position dualiste traditionnelle qui insiste sur la notion de complémentarité, et qui conduit, logiquement, à conserver l'inégalité entre les sexes. Selon elle, la question ne se pose pas en termes de « nature », mais plutôt selon l'expérience concrète des femmes. Elle réaffirme également « l'importance des sciences humaines pour la réflexion théologique. »¹⁷ Elle ne retient pas non plus la solution proposée par certaines féministes, d'une humanité androgyne, ni celle encore plus radicale d'une humanité « unisexe » qui serait la négation de la différence sexuelle. Elle propose alors un modèle différent, qui intègre le modèle développé par une autre théologienne, Mary Buckley.¹⁸ Celle-ci a élaboré une nouvelle position pour l'anthropologie théologique: le modèle « transformateur » axé sur la personne humaine (*the transformative, person-centered model*), censé dépasser les autres modèles, celui de l'anthropologie dualiste, aussi bien que celui d'un modèle qu'elle nomme « *the one-nature model* ». ¹⁹ Ce modèle dit « transformateur » repose sur une vision nouvelle des relations femmes-hommes, qui sont appelés à réaliser leur ressemblance à Dieu/e dans une « co-humanité » responsable. Dans cette vision:

Both woman and man are in God's image and their primary bond is to this God and to cohumanity. They are equal persons distinguished from all the rest of creation in being modelled or patterned after God, i.e. in the image.²⁰

¹⁶ Pour le détail des développements de ce débat, voir Mary Ann HINSDALE : op. cit. pp. 26-27. Je n'entrerai pas ici dans une discussion de ce débat qui ne concerne pas directement le sujet de ma thèse.

¹⁷ Anne E. CARR: op.cit. p. 165. Anne Carr élabore les positions prises dans le *Research Report : Women in Church and Society*, dans *Catholic Theological Society of America Proceedings*, Sarah BUTLER (dir.), Mahwah, N.Y., 1978.

¹⁸ Voir Mary BUCKLEY: "The rising of the woman is the rising of the race." dans *Catholic Theological Society of America Proceedings*, vol. 34, 1979, pp. 48-63.

¹⁹ Ibid. p. 53. Il faut noter que Mary Buckley ne fait pas la distinction entre le modèle androgyne et le modèle « unisexe ».

²⁰ Ibid. p. 55.

Selon elle, les hommes comme les femmes sont appelés à développer des qualités de compassion, de sollicitude et de service mutuel au sein de la communauté. Ce modèle dépasse les deux précédents en ce qu'il incite à réaliser des relations *mutuelles* de coopération qui aident les femmes comme les hommes à ressembler davantage à Jésus de Nazareth et à briser les catégories étroites de sexe, de race et de classe dans lesquelles nous avons été enfermées. Même si ce modèle tend -à première vue- à se rapprocher de celui de l'humanité «androgyné», il ne se confond cependant pas avec celui-ci, car il est plus dynamique. En effet, il ne s'appuie pas sur une vision essentialiste de la « nature humaine » mais il intègre une visée « transformatrice » d'une humanité nouvelle. Celle-ci sera exemplifiée par Jésus-Christ qui nous appelle à une véritable transformation des rapports entre les femmes et les hommes, non seulement sur le plan individuel, mais encore sur le plan de la société. Cette vision souligne la participation de toutes les personnes dans un effort collectif de libération, non seulement des femmes, mais aussi des hommes, par rapport à toute structure oppressive:

This vision speaks of a kingdom of justice and peace which leads to the questioning of oppressive structures and relationships, whether sexist, racist or classist. Renewed reflection on this liberating tradition of faith, coupled with critique of the false aspects of Christian history and heritage is essential.²¹

Interprétée dans une perspective chrétienne, cette vision transformatrice s'appuie, non sur la complémentarité des rôles, mais sur l'égalité et la pleine capacité des personnes à réaliser une nouvelle création et à atteindre leur développement personnel maximal, dans une ressemblance progressive avec Dieu/e, dans la foi en Jésus. Voilà une conception différente de l'anthropologie chrétienne, reposant sur la valeur de justice, réalisée dans le Royaume de Dieu/e, qui est proposée par Mary Buckley et reprise par Anne Carr.²² Elle lui

²¹ Ibid. p. 61.

²² Voir Anne E.CARR: op.cit. pp. 165-168.

paraît apte à soutenir le mouvement féministe dans sa lutte pour l'égalité, ainsi qu'elle le souligne en conclusion:

The transformative model is more adequate to a fully social vision of the future as it preserves awareness of the historical conditioning of the past and recognizes the struggle for equality and authentic transformation on the part of feminist women and men in the present.²³

Ce dernier modèle paraît se rapprocher de la position des théologiennes féministes de la libération et pourrait servir de point de départ pour le développement d'une anthropologie de mutualité, ce que les théologiennes féministes mentionnées ont tenté de construire. Mary Aquin O'Neill elle-même en a vu le potentiel pour reconstruire une anthropologie de mutualité, même si elle affirme par ailleurs la nécessité de dépasser la problématique des modèles en anthropologie:

I now think that for the Christian theologian the issue is not whether one adopts a two-nature or a one-nature anthropology [...] The issue is rather how to imagine the oneness that is to obtain between the sexes [...] The model of the person is not the autonomous and isolated individual but the covenanted one who is free because bound to others and to God. It demands an *anthropology of mutuality* in which the male/female difference becomes paradigmatic of human limitation and possibility, and in which being like God can be achieved only by the gift of self to others and the reception of the gift of self from others.²⁴

À partir de la fin des années 1980, la notion même de modèles anthropologiques, a été critiquée sous l'influence de théories féministes, qui ont attiré l'attention sur les différences existant entre les femmes, selon leur situation sociale, raciale, culturelle et géographique.²⁵ La problématique de la « nature humaine » a été critiquée par des féministes, influencées par la théorie du genre, comme étant « essentialiste ». Comme le note une commentatrice:

²³ Anne E. CARR : *Transforming Grace*, p. 133, dans l'édition américaine de l'ouvrage.

²⁴ Mary Aquin O'NEILL: "The Mystery of Being Human Together" dans Catherine Mowry LA CUGNA: *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper & Collins, San Francisco, 1993, pp. 139-157, pp. 150-151 (je souligne). Cette remarque de Mary Aquin O'NEILL m'a incitée à la réflexion pour reconstruire ce qu'elle nomme une anthropologie de mutualité. Voir supra l'introduction à la troisième partie.

²⁵ Pour un aperçu de ces diverses théories féministes, voir Mary Ann ZIMMER: "Stepping stones in feminist theory", dans "In the Embrace of God: Feminist Approaches in Theological Anthropology", pp. 7-21.

[...] feminist theory has tended to distinguish the biological consequences of being male or female (according to one's bodily configuration and hormone levels) from the socially constructed norms for femininity and masculinity, i.e. one's gender. This interest in learned identities and behaviors and in the structures that keep them in place is particularly strong in feminist theory, because of its commitment to *change*.²⁶

Il en est résulté une mosaïque de positions diverses qui entretiennent la discussion en anthropologie théologique féministe.²⁷ Je ne mentionnerai dans la thèse que les positions qui ont influencé de manière significative l'élaboration d'une vision anthropologique chez les auteures étudiées.

La problématique des modèles anthropologiques me paraît importante pour ce qui concerne le traitement de l'anthropologie théologique chez Rosemary R. Ruether et chez Elizabeth A. Johnson. On constate aussi que la discussion au sujet de la théorie du genre a influé sur la manière dont ces théologiennes ont contribué à la réflexion sur l'anthropologie.

En raison de la similitude de leur approche de théologie féministe de la libération, je traiterai dans cette seconde partie de Ruether et de Johnson à la suite l'une de l'autre, puis je passerai à McFague, dont la démarche demande d'être traitée séparément.

Le chapitre quatre sera consacré à la critique de l'anthropologie théologique classique par Ruether, ainsi qu'à son élaboration d'une anthropologie féministe de libération. Je soulignerai l'importance pour Ruether du principe critique de la promotion de l'humanité intégrale des femmes, qui servira de pierre de touche à son anthropologie théologique, et sera repris, sous diverses formes, par nombre de théologiennes féministes.

Dans le cinquième chapitre, j'explorerai l'anthropologie d'égalité « multipolaire » telle que développée par Elizabeth A. Johnson, qui s'enracine dans l'expérience des femmes

²⁶ Mary Ann ZIMMER: op.cit. pp. 16-17 (en italique dans le texte).

²⁷ Pour un aperçu des récents développements, voir également Susan A. ROSS : « *Feminist Theology: A Review of Literature* » dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. CURRAN, Margaret A. FARLEY et Richard A. McCORMICK (dir.) Paulist Press, Mahwah, N.Y., 1996, pp. 11-30.

interprétée théologiquement comme une expérience du soi comme sujet de sa propre histoire ouvrant à l'expérience de Dieu/e.

Enfin, dans un sixième chapitre, je montrerai comment Sallie McFague applique une anthropologie d'inclusivité et d'interdépendance dans le contexte plus large des relations entre toutes les créatures, humaines et non-humaines. Son anthropologie théologique débouche alors sur une véritable cosmologie théologique.

Chapitre 4: L' anthropologie de libération et d'égalité chez Rosemary R. Ruether.

1. Introduction

Dans ce chapitre, je me propose de présenter, dans ses grandes lignes, la compréhension anthropologique de Rosemary Radford Ruether, que je qualifierais d'égalitaire sur le plan de son ontologie. Mon premier point sera de préciser ce qu'on entend par anthropologie théologique, dans la théologie classique, et quels en sont les concepts-clés.

Dans un premier temps, j'exposerai la critique que fait Ruether de l'anthropologie théologique classique, de Paul à Luther, critique qui vise l'androcentrisme et le sexisme de cette tradition. Dans un second temps, je présenterai les changements que cette théologienne fait subir aux concepts classiques, notamment sa réinterprétation du sexisme, comme péché, de l'*imago dei*, comme étant ancrée dès le récit de la création dans l'égalité et la mutualité dans les relations hommes-femmes. Enfin, dans un troisième temps, j'esquisserai la position de Ruether quant à une conception anthropologique unitaire, (une seule « nature ») et son appréciation des divers courants du féminisme. Je présenterai sa critique du libéralisme féministe, ainsi que du romantisme féministe, et l'élaboration de sa proposition d'un féminisme écologique (écoféminisme) qu'elle développe surtout à partir des années 1990.

1. 2. Définition et concepts-clés de l'anthropologie théologique classique

Pour une définition adéquate de l'anthropologie théologique classique, je me réfère à celle qu'en donne le nouveau dictionnaire de théologie catholique. Je la résume ainsi: on entend par anthropologie théologique, la partie de la théologie qui vise à comprendre l'humanité comme créée par Dieu/e à son image, humanité homme-femme, qui a

originellement reçu l'image de Dieu¹ (l'*imago dei*, selon le terme consacré). Selon la théologie classique, de Paul et Augustin en particulier, l'*imago dei* aurait partiellement été perdue ou occultée, à la suite de la faute, ou ce que l'on a nommé le péché originel en théologie classique. Toujours dans cette perspective, l'humanité a ensuite été restaurée par le Christ dans sa dimension originelle d'image de Dieu/e: c'est ce qu'on appelle la rédemption. On distingue généralement, dans la théologie classique de la création et de la rédemption, trois "moments" appelés aussi "ordres" qui en foment les concepts-clés: ²

1) l'ordre de la création, c'est-à-dire l'humanité créée par Dieu/e à son image. (Gen. 1 : 27-28). Le concept-clé dans cet ordre est celui de l'*imago dei* et la question principale, à ce premier niveau, est de savoir si l'homme et la femme possèdent également l'image de Dieu/e.

2) le moment de la chute ou péché originel, après qu'Adam et Ève ont mangé du fruit de la connaissance du bien et du mal (Gen. 3:1-7). Cet ordre comprend les conséquences de cet acte pour l'homme et la femme (Gen. 3:16-19). Le concept-clé est celui du péché originel: la question principale de l'anthropologie classique a porté sur la "méthode de transmission" de ce péché originel et sur ses conséquences pour l'humanité, en particulier sur la plus ou moins grande responsabilité soit d'Adam, soit d'Ève, et la punition que Dieu/e leur donne.

3) l'ordre de la rédemption, ou comment l'humanité a été restaurée dans sa dignité originelle d'*imago dei* par le Christ. Le concept-clé est celui de rédemption, ou salut, qui a été interprété différemment par les théologiens classiques. Dans cet ordre, la question

¹ Pour cette définition et une brève explication, ainsi qu'un exposé des différents aspects de la doctrine classique de l'image de Dieu, voir l'article de Christian DUQUOC : « *Homme / Image de Dieu* », dans *Nouveau Dictionnaire de Théologie Catholique*, trad. française, Bernard Laurier (dir.), Éditions du Cerf, Paris, 1996, pp. 303-308.

² Pour une présentation critique de ces divers concepts, voir Rosemary Radford RUETHER: *Women and Redemption*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, pp. 24 -77.

principale est de savoir si l'humanité est rétablie dans l'intégralité originelle de l'*imago dei* et si l'homme et la femme ont une égale dignité dans la rédemption.

En ce qui concerne la présentation de l'anthropologie théologique féministe, elle est résumée ainsi dans le *Dictionnaire de théologies féministes*:

[...] the term theological stresses that this field of study explores religious considerations of what it means to be God's human creatures. Thus, theological anthropology considers such questions as: What traits and responsibilities does God give to human persons ? What are God's intentions for and interactions with human persons ?
3

La théologie féministe a repris certains de ces concepts-clés, mais en les modifiant profondément, comme nous le verrons chez Rosemary Radford Ruether. En bref, selon cette auteure, l'*imago dei* représente l'humanité authentique, unie à Dieu/e, dans sa bonté originelle. L'homme et la femme la possèdent également, soit dans l'ordre de la création, soit dans celui de la rédemption. Ce point de vue est, en théorie, partagé par tous les théologiens classiques. Toutefois, selon Ruether, l'égalité a été fortement occultée, d'où sa critique de l'anthropologie androcentrique de la tradition, que je vais présenter ici dans ses grandes articulations.

2. 1. La critique de l'anthropologie patriarcale et androcentrique

Tout d'abord, à la suite de Rosemary R. Ruether, je ferai une brève exposition de ce qui est commun à la vision patriarcale dans son ensemble, puis je présenterai quelques-uns des principaux théologiens qui ont marqué plus particulièrement l'histoire de la théologie occidentale.⁴ Je m'appuierai principalement sur deux ouvrages importants de Ruether: *Sexism and God-Talk* (1983) et *Women and Redemption* (1998). Dans ce dernier ouvrage,

³ Kristen E. KVAM: article *Anthropology, Theological*, dans *Dictionary of Feminist Theologies*, Letty RUSSELL et J. Shannon CLARKSON, (dir). Westminster John Knox Press, Louisville, Ky., 1996, p. 10.

⁴ Il faut noter que Ruether n'est pas la seule à avoir présenté une critique de l'androcentrisme de la théologie classique. Pour une analyse détaillée de cette critique, voir l'ouvrage qui a fait date de Kari Elizabeth

Ruether présente une excellente synthèse de l'anthropologie théologique classique, aussi bien qu'une critique féministe de ses principaux thèmes.

Ce que la plupart des théologiens affirment tout d'abord, c'est que l'homme et la femme sont tous deux créés à l'image de Dieu/e et donc possèdent l'*imago dei*, mais cela a souvent été occulté, en raison du dualisme de la théologie classique:

On the one hand, deeply rooted in Christian thought is an affirmation of the equivalence of maleness and femaleness in the image of God. This has never been denied, but it has been obscured by a second tendency to correlate femaleness with the lower part of human nature in a hierarchical scheme of mind over body, reason over passions. [...] femaleness also becomes linked with the sin-prone part of the self.⁵

Dans la vision classique, après la chute, l'*imago dei* aurait été ternie, mais pas complètement obscurcie ou effacée. Cependant, un glissement s'est produit, et on a peu à peu assimilé l'*imago dei* diminuée d'après la faute avec la dualité sexuelle et la sexualité. Ce glissement est surtout dû à la pensée dualiste occidentale et à Augustin, comme le démontre Ruether, mais il commence déjà avec Paul qui déclare en 1 Cor. 11: 3:

Le chef de tout homme, c'est le Christ, le chef de la femme c'est l'homme, le chef du Christ, c'est Dieu.⁶

Selon le schéma de pensée dualiste, les êtres sont organisés selon une hiérarchie descendante, où la femme représente l'échelon inférieur par rapport à l'homme, et cela déjà dans l'ordre de la création. L'anthropologie patriarcale présente, selon Ruether, une ambiguïté fondamentale, due à un cas de projection psychologique, selon laquelle:

Males, as the monopolizers of theological self-definition, project onto women their own rejection of their 'lower selves'. Women, although equivalent in the image of God, nevertheless symbolize the lower self, representing this in their physical, sexual nature.⁷

BØRRESEN: *Subordination et Équivalence: Nature et Rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, original en norvégien, Universitets forlaget, Oslo, 1968. Traduction française Mame, Paris, 1968. Traduction anglaise: *Subordination and Equivalence: The nature and role of women in Augustine and Thomas Aquinas*, University Press of America, Washington, D.C., 1981.

⁵ *Sexism and God-Talk*, p. 93.

⁶ Cité par Rosemary R. RUETHER, dans *Women and Redemption: A Theological History*, p. 36. J'utilise pour cette citation et toutes les citations bibliques la traduction française de la TOB.

⁷ *Sexism and God-Talk*, p. 94.

Ruether a fortement critiqué cette conception dualiste de la réalité dès ses premiers écrits sur l'histoire de la théologie, jusqu'à un de ses derniers ouvrages, paru en 1998.⁸ Elle proclame haut et fort, au nom du principe de la pleine humanité des femmes, que cette anthropologie androcentrique est biaisée et même gravement entachée de misogynie et de sexisme. Je ne relèverai ici que les points marquants de sa critique chez les principaux théologiens de la tradition occidentale, en suivant la chronologie établie dans les deux ouvrages précédemment cités.

2. 2. Critique de l'*imago dei*, de Paul à Luther

Ruether présente une critique systématique de l'anthropologie théologique classique, en commençant par la théologie paulinienne. La façon dont Paul interprète le péché originel et la restauration de la pleine humanité dans l'ordre de la rédemption demeure ambiguë. D'une part, Paul affirme l'égalité de l'homme et de la femme dans le Christ, reprenant une formule baptismale déjà existante, mais qu'il adopte en Gal. 3: 28 : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme, car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ ». ⁹ Il semble par là se prononcer en faveur de l'égalité et de la pleine humanité des femmes, dans le Christ, c'est-à-dire dans l'ordre de la rédemption.

Mais par ailleurs, dans ses prises de position par rapport aux Églises de Corinthe et d'Ephèse, il semble vouloir sinon interdire, du moins limiter fortement le rôle des femmes, leur imposant de respecter les coutumes patriarcales, en particulier par rapport au mariage.¹⁰ Afin de concilier ces deux tendances apparemment contradictoires chez Paul, il

⁸ Voir en particulier son article: " *From Misogynism to Liberation* " dans *International Documentation* 71 (Mars Avril 1976) pp. 106-118 ainsi que *Women and Redemption*, pp. 13-77.

⁹ Cette formulation est probablement antérieure à Paul, mais Paul la reprend. Voir l'analyse de Ruether à ce sujet dans *Women and Redemption*, pp. 30-31.

¹⁰ Sur ce point, voir Ibid. pp. 30-38.

faut reconnaître que, d'une part, Paul a sans doute eu une certaine pratique égalitaire et a encouragé des femmes qui collaboraient avec lui et exerçaient un rôle de « leadership » dans leur communauté, telles Phœbé, Chloé, Priscilla.¹¹ Mais, d'autre part, il est demeuré patriarcal dans sa conception du mariage et de la domesticité. Selon l'interprétation de Ruether, il aurait aussi éprouvé le besoin de renforcer son autorité et de limiter le pouvoir pris par certains chrétiens et chrétiennes dans la communauté de Corinthe en particulier.¹²

Toujours selon Ruether, Paul soutient une vision eschatologique de l'égalité, dans l'ordre de la rédemption, c'est-à-dire une égalité qu'il reporte dans un avenir lointain, dans un futur eschatologique, non réalisable dans les conditions sociales présentes. Cette vision paulinienne sera reprise, sous une forme encore plus pessimiste, quelques siècles plus tard par Augustin d'Hippone.

Augustin d'Hippone constitue le principal représentant de l'anthropologie théologique classique de l'Église latine. Il a laissé de très nombreux écrits, dont d'abondants commentaires sur la Genèse, un traité sur la Trinité (le *De Trinitate*) et un livre important sur les relations entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel (*La Cité de Dieu*). Selon Ruether, Augustin serait la source principale de l'anthropologie patriarcale dans la tradition chrétienne.¹³ Dans sa vision de l'humanité, Augustin a souligné la faillibilité et la finitude de l'être humain, et son incapacité à vaincre le mal et à choisir le bien par ses propres forces. Sa réflexion sur l'*imago dei* a été déterminante pour la tradition théologique classique, tant catholique que protestante. Il reconnaît que l'image de Dieu est présente

¹¹ A ce propos, voir la Lettre de Paul aux Romains, 1-16.

¹² Voir *Women and Redemption*, pp. 32-35.

¹³ Voir *Sexism and God-Talk*, pp. 95 et suivantes, ainsi qu'un certain nombre d'articles de Rosemary R. RUETHER: "Augustine and Christian Political Theology." dans *Interpretation*, no 29 (July 1975), pp. 252-265, "From Misogynism to Liberation", dans *International Documentation*, vol. 17 (March-April 1976), pp. 106-118, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church" dans Rosemary R. RUETHER (dir.) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon & Shuster, New York, 1974, pp. 150-183, ainsi que le chapitre intitulé "Gender and Redemption in the Patristic Era," dans *Women and redemption: A Theological History*, pp. 45-77.

chez la femme aussi bien que chez l'homme, bien que seul ce dernier la possède dans toute sa plénitude, et donc de manière normative. Ruether affirme:

Although Augustine concedes woman's redeemability and hence her participation in the image of God, it is so overbalanced by her bodily representation of inferior, sin-prone self that he regards her as possessing the image of God only secondarily. The male alone possesses the image of God normatively.¹⁴

De sa longue réflexion sur la Genèse, particulièrement sur les trois premiers chapitres, Augustin a tiré la conclusion que la femme est subordonnée à l'homme, non seulement après la chute, mais aussi dans l'ordre de la création, ayant été "fabriquée" à partir de la côte d'Adam. Par conséquent, selon le théologien, son infériorité tient à sa nature même.

Ruether résume ainsi la théorie d'Augustin sur la subordination de la femme:

God created the (nongendered) idea of the human, the intellectual 'image of God' found in all humans, male and female. But in the actual production of the human, the male was created first, and then the female from his side to indicate the relation of superiority and subordination by which the genders are to relate to each other in the social order. For Augustine, gender hierarchy is a part of original nature; it did not appear only after the fall.¹⁵

De cette idée, il découle que dans la chute, selon Augustin, la responsabilité de la femme serait plus grande que celle de l'homme, en raison de sa nature inférieure et plus portée au péché. De plus, Adam n'aurait pas consenti à la faute, mais aurait désobéi à Dieu « pour faire plaisir à Ève. »¹⁶ Car, selon l'anthropologie dualiste (et sexiste) d'Augustin, Adam représente la rationalité, l'intellect, l'ordre spirituel, alors qu'Ève incarne les passions, le corps et la sensualité. Par endroits, Augustin est proche de dénier à la femme la possession de l'*imago dei* car, selon lui, seul le couple homme-femme peut être considéré comme créé à l'image de Dieu, une idée qui se retrouve actuellement dans l'anthropologie de la complémentarité. Ruether souligne:

¹⁴ *Sexism and God-Talk*, p. 95.

¹⁵ *Women and Redemption*, p. 72.

¹⁶ *Ibid.* p. 73.

Despite Augustine's theoretical view that both men and women have intellects (the image of God), when referred to as a couple, men and women as male and female are seen as representing the relation of mind and body, intellect and passions, as dominant and subordinate, superior and inferior.¹⁷

Ruether a critiqué et rejeté cette anthropologie dualiste et androcentrique, selon laquelle la femme représenterait le pôle inférieur de la hiérarchie esprit/corps, comme étant entachée de sexisme. En effet, selon cette vision, même si la femme possède un intellect, elle ne peut cependant pas représenter la plénitude de l'humain, car sa "nature" demeure inférieure. Malheureusement, cette anthropologie androcentrique et sexiste sera reprise par toute la tradition des théologiens, en particulier au moyen âge, par Thomas d'Aquin, et plus tard, par Luther. À travers ces derniers, elle a marqué toute la tradition théologique, aussi bien catholique que protestante, et ce, jusqu'à nos jours.

Thomas d'Aquin (1225-1274), dans sa grande Somme théologique, reprendra l'essentiel de l'anthropologie théologique d'Augustin, mais avec quelques modifications, puisqu'il y intègre la théorie biologique d'Aristote, selon laquelle la femme serait "un mâle défectueux." La théorie pseudo-scientifique d'Aristote comprend la reproduction biologique comme étant la conjonction d'un principe actif mâle qui donnerait la forme de l'être humain (qu'on pourrait comparer à l'ADN de nos jours) et d'un principe passif femelle qui ne fournirait qu'une sorte de matière première pour former le corps du nouvel être. Selon cette théorie, la reproduction dans son état de perfection ne pourrait produire que des mâles, car selon Aristote, seul l'être humain mâle est parfaitement achevé. La production d'êtres humains "femelles" serait une sorte d'accident de la nature, ce qui a fait dire à Aristote que la femme est un mâle "défectueux" (*a misbegotten male*).¹⁸ Selon

¹⁷ Ibid. p. 73.

¹⁸ Pour une présentation de cette théorie, voir la traduction du texte d'Aristote dans Rosemary R. RUETHER: *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1985, pp. 74-76. Voir également l'analyse qu'en présente Kari Elizabeth BØRRESEN : *Subordination et Équivalence: Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*.

Aristote, opinion reprise par Thomas d'Aquin, cette infériorité ne touche pas seulement l'aspect physique de la femme, mais s'étend à toute sa nature: intellectuelle, morale et spirituelle, qui est inférieure, déjà dans l'ordre de la création, mais encore plus après la chute, comme l'explique Ruether:

This inferiority touches the entire nature of woman. She is inferior in body (weaker) inferior in mind (less capable of reason) and inferior morally (less capable of will and self-control). This inferiority has been deepened by sin, according to Aquinas. But even in the original created state, woman's defective nature meant that she was by nature servile and under subjection.¹⁹

On retrouve ici l'idée augustinienne d'une subordination naturelle de la femme, dans l'ordre même de la création. Thomas d'Aquin, en reprenant la vision augustinienne doublée de la théorie biologique d'Aristote, ne fait qu'aggraver le sexisme de son anthropologie qui, selon Ruether, justifie ainsi une théorie sociale de domination/subjugation de la femme dans la société et dans l'Église médiévales:

In Aquinas' words, domination and subjugation in human relationships are 'twofold ': in the social order that arose after sin, the ruler uses the subjects for the benefit of the ruler, but even before sin there was also inequality. Males naturally excel at the higher faculty of reason ; females have less rational capacity and are less capable of self-control. Good order requires that the naturally superior rule the naturally inferior.²⁰

Thomas d'Aquin justifie ainsi des pratiques sociales autoritaires, ainsi que la subjugation des êtres considérés comme inférieurs: femmes, enfants, esclaves, dans une société médiévale fortement hiérarchisée. Ces relations sociales de domination/subjugation sont partiellement le résultat du péché, mais la hiérarchie entre hommes et femmes, elle, n'est pas due au péché, mais fait partie de l'ordre voulu par Dieu dès la création.²¹

Cette ligne de pensée poursuit, en l'accentuant encore, l'anthropologie androcentrique

¹⁹ *Sexism and God-Talk*, p. 96.

²⁰ *Ibid.* p. 96.

²¹ Voir *Ibid.*, p. 97. Voir également *Women and Redemption*, pp. 92-97.

d'Augustin, et fait de Thomas d'Aquin, selon Ruether, un des champions de la théologie anthropologique patriarcale qui sera reprise dans la tradition classique catholique. Cette anthropologie ne sera pas essentiellement modifiée par la Réforme, comme on peut le voir chez Luther.

Martin Luther, un ex-moine augustinien, continuera la tradition anthropologique patriarcale d'Augustin, sans y apporter d'importantes modifications. Cependant, sa révolte contre l'imposition du célibat, et peut-être un plus grand optimisme, lui permettront d'adoucir quelque peu la vision pessimiste d'Augustin. Selon lui, l'égalité de l'homme et de la femme existait avant la chute, dans la création originelle. Au commencement, Adam et Ève possédaient tous deux la plénitude de l'*imago dei* et étaient capables de perfection intellectuelle et spirituelle selon leur être propre. Mais, subtilement, Luther réintroduit dans l'égalité de l'ordre de la création une différence ontologique, dans l'idée que la femme n'a pas la prééminence de la création, et que la perfection de son être consiste dans la procréation:

But Luther modifies the emphasis on Eve's original equality with Adam in the image of God in two ways . First, from the beginning, the male was ontologically different from the female in a way that clearly established male preeminence. [...] Second, Luther stresses Eve's difference from Adam in paradise in her role as mother and homemaker.²²

De plus, pour Luther, cette égalité est complètement renversée par la faute originelle, dont Ève porte davantage la responsabilité qu'Adam. Luther reprend la tradition augustinienne, selon laquelle Adam n'aurait pas consenti intellectuellement à la faute, mais aurait goûté du fruit de la connaissance pour faire plaisir à sa femme. À cause de cette prétendue responsabilité plus grande, la femme serait doublement punie: non seulement,

²² *Women and Redemption*, p. 118.

elle doit enfanter dans la douleur, mais encore elle doit se soumettre à son mari comme l'inférieure à son supérieur. Elle a perdu son égalité originelle, comme le note Ruether:

Woman, through the Fall and in punishment for the Fall, lost her original equality and became inferior in mind and body. She is now within fallen history, subjected to the male as her superior. This subjugation is not a sin against her, but her punishment for her sin. It is the expression of divine justice.²³

Ruether a formulé la même critique à propos de la pensée de Luther que de celle d'Augustin, parce qu'elle y voit à l'oeuvre les mêmes préjugés sexistes et androcentriques que dans l'anthropologie augustinienne et thomiste. Ruether poursuit sa critique en examinant la reprise de cette anthropologie, avec quelques modifications, par Calvin, et plus tard par le théologien protestant néo-orthodoxe, Karl Barth. Elle démontre que les théologiens de la Réforme, de même que les théologiens catholiques, sont aux prises avec le même problème quant aux préjugés androcentriques de leur anthropologie. Mais je ne peux entrer ici dans tout le détail, mon but étant plutôt de présenter la reconstruction que fait Ruether d'une anthropologie dépouillée de ces préjugés sexistes.

3. 1. La reconstruction d'une anthropologie non-sexiste chez Ruether

Partant de l'expérience des femmes, la reconstruction féministe d'une anthropologie non-sexiste se fait au terme d'un cheminement de prise de conscience et de conversion par lequel les femmes prennent d'abord conscience de leur aliénation dans le système patriarcal et décident alors de s'en sortir. La conversion est précédée de la réalisation que toutes les relations dans le patriarcat sont faussées (*distorted*) parce qu'elles sont transformées en relation de pouvoir et de domination/subordination. Il faut se convertir à soi-même d'abord, c'est-à-dire à un soi non-aliéné, et ensuite à une communauté alternative, où le soi peut faire l'expérience de relations vraies. Ruether décrit cette réalité des relations faussées par

²³ *Sexism and God-Talk*, p. 97.

le système patriarcal à l'aide d'une grille d'analyse néo-marxiste et parle des relations de pouvoir en termes de « contre-réalité »:

[...] we must reckon with the fact that distorted relationships, translated into power tools of exploitation, have built up a powerful counterreality, a reality that perpetuates itself, both through socioeconomic and political structures and through ideology that shapes education and socialization at every level. Conversion to community then becomes an alternative upon which we base ourselves in order to wage a cultural and social struggle against this counterreality.²⁴

Ruether analyse ainsi les relations faussées entre hommes et femmes, car elles sont marquées par le pouvoir de domination des hommes sur les femmes, dans un schéma dualiste de supériorité/infériorité, profondément aliénant pour les femmes. Ces aliénations se retrouvent d'ailleurs au niveau des relations entre les races et les diverses classes d'une société, mais le sexisme, c'est-à-dire la domination des hommes sur les femmes, demeure, pour Ruether, une des formes d'oppression les plus fondamentales, celle qui forme le modèle pour d'autres oppressions. Elle définit ainsi le sexisme:

[...] sexism is gender privilege of males over females. It is males *primarily* who have originated this form of oppression, benefited from it, and perpetuated it, legally and ideologically.²⁵

Poursuivant cette analyse néo-marxiste, mais en termes théologiques, Ruether nomme spécifiquement le sexisme comme péché:

We must begin by understanding the nature of sexism as sin. If the fall consists in an alienation between man and God that takes social form in the alienated oppressive social relationship between persons, then sexism must be seen as the *original* and *primary model* for analyzing the state of the fall. This alienation begins in self-alienation between the self and the body. The alienated oppressive relationship of man to woman is essentially a social projection of the self-alienation that translates certain initial biological advantages into power relationship.²⁶

²⁴ *Sexism and God-Talk*, p. 164.

²⁵ *Ibid.* p.165.

²⁶ Rosemary R. RUETHER: "Sexism and the Liberation of Women" dans Eugene C. BIANCHI et R.R. RUETHER: *From Machismo to Mutuality: Essays on Woman-Man Liberation*, Paulist Press, New York, 1976, pp. 102-118, p. 103, (je souligne). Voir également Rosemary R. RUETHER: "Theology as Critique of and Emancipation from Sexism", dans *The Vocation of the Theologian*, Theodore W. JENNINGS (dir.) Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 25-36.

Le sexisme est nommé une des formes les plus « originelles » du péché, car il fausse les relations entre les êtres humains et dénie la plénitude de l'humanité aux femmes comme d'ailleurs aux hommes. Il est cependant plus grave pour les femmes, car il leur dénie la capacité d'agir comme des êtres autonomes et libres; il les déshumanise en les rendant complémentaires, relatives:

Women, in turn, are denied those capacities for autonomous selfhood, decision making, and critical intelligence monopolized by males. This distortion of relationality into masculine-feminine complementarity, far from representing ideal relationship as male ideology would have it, in fact destroys authentic I-Thou relationship between men and women.²⁷

Le sexisme est le péché le plus proche du « péché originel » car il diminue l'authentique humanité des femmes, en leur déniaient la plénitude d'être humanité créée à l'image de Dieu/e. C'est, en effet, une des thèses centrales de l'anthropologie de Ruether que de proclamer que les femmes possèdent, à égalité avec les hommes, la plénitude de l'*imago dei* et, partant, que la plénitude de l'humanité leur appartient, en tant que femmes. Ruether rejette une anthropologie dualiste, basée sur la complémentarité des rôles entre hommes et femmes, qu'elle qualifie de pathologique, car dit-elle:

Each side of the gender dualism depends on the other for what it lacks in itself. The man regresses to childhood dependency in those areas in which he depends on the woman to serve him. The woman is helpless in the public realm to which she is denied access and for which she lacks the skills of survival.²⁸

Afin de recouvrer la plénitude de l'image de Dieu/e, qui a été aliénée par des relations faussées entre femmes et hommes, il est nécessaire de passer par un chemin de conversion profonde, une « *metanoia* ». C'est une expérience est à la fois individuelle et communautaire, qui se pratique généralement au sein de communautés de femmes en quête de libération et qui sera la pierre de touche d'une anthropologie féministe.

²⁷ *Sexism and God-Talk*, p. 174.

²⁸ *Ibid.* p. 174.

3. 2. La conversion féministe ou *metanoia* comme point de départ d'une nouvelle anthropologie de l'égalité

Pour Ruether, seule une anthropologie basée sur l'égalité des relations entre hommes et femmes peut correspondre à la fois à la pleine humanité des femmes et à celle des hommes, comme à l'ordre de la création voulue par Dieu/e. Pour y accéder, il faut passer par une « *metanoia* », une profonde conversion. Une conversion féministe implique une authentique transformation, autant pour les femmes que pour les hommes, qui doivent réajuster leurs relations. Cette conversion commence par la prise de conscience, par les femmes, de ce qu'il y a eu de faussé dans leur socialisation première, qui leur a appris à vouloir « faire plaisir » à l'homme. Elles doivent s'habituer à reconnaître cette attitude comme de la « mauvaise conscience » :

Openness to feminist consciousness demands that the ideology and socialization into feminine 'virtue' become existentially discredited. All the ways a woman has been taught to be 'pleasing' and 'acceptable' to men must be recognized as tools of her own seduction and false consciousness.²⁹

Pour les femmes chrétiennes en particulier, il faut apprendre à accepter que certaines attitudes, nommées vices ou « péchés » par la tradition, comme la colère ou l'orgueil, sont en réalité pour elles un des premiers pas vers l'affirmation de soi et la reconnaissance de leur valeur propre et de leur dignité de femmes. De même que certaines « vertus » chrétiennes comme l'humilité ou l'abnégation de soi sont en réalité des outils de l'oppression masculine et renforcent leur image négative d'elles-mêmes, qui peuvent aller jusqu'à la négation de leur « soi » propre.³⁰ La conversion intervient ici comme un véritable

²⁹ Ibid. p. 185.

³⁰ Une critique féministe de la notion de péché avait été présentée dès 1960 par Valerie SAIVING: « *The Human Situation : A Feminine View* », dans *The Journal of Religion*, (April 1960). Cet article est reproduit dans *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Carol P. CHRIST et Judith PLASKOW, (dir.), Harper, San Francisco, 1979, pp. 25-42.

renversement des valeurs, qui redonne aux femmes leur pouvoir et leur estime de soi, en les remettant en contact avec leur propre moi:

In this context, conversion from sexism is truly experienced as a breakthrough, as an incursion of power and grace beyond the capacities of the present roles, an incursion of power that puts one in touch with oneself as self. *Metanoia* for women involves a turning around in which they literally discover themselves as persons, as centers of being upon which they can stand and build their own identity.³¹

Ce mouvement de conversion suscite souvent, chez elles, une profonde colère, qui est parfois passagère, parfois beaucoup plus permanente, d'où la nécessité d'être soutenues dans cette démarche par une communauté de femmes en quête de leur propre libération. Ruether ne se fait pas l'avocate d'un séparatisme féminin, mais reconnaît la nécessité pour les femmes de se soutenir mutuellement et de créer des communautés de libération où elles peuvent déjà vivre l'égalité dans la mutualité des relations. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le mouvement de « *Women-Church* »³² dont parle Ruether. Idéalement, ce mouvement de conversion des femmes devrait être accompagné par un mouvement semblable des hommes qui reconnaissent leur rôle dans la continuation du sexisme et de l'oppression des femmes. Mais il y a encore souvent de profondes résistances à vaincre chez ceux-ci. Cela suscite le besoin, voire la nécessité, pour les femmes de se rassembler dans un certain nombre de mouvements ou de communautés alternatives, où elles peuvent vivre, d'abord entre elles, ces relations dans une plus grande égalité et militer en faveur de la reconnaissance de leurs droits. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'insistance de Ruether sur les divers courants du féminisme comme une alternative à l'anthropologie androcentrique classique.

³¹ *Sexism and God-Talk*, p. 186.

³² Pour ce mouvement, voir Rosemary R. RUETHER : *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, Harper & Row, San Francisco, 1985. Au sujet de la conversion féministe, voir l'article de Rosemary R. RUETHER : « *Feminist Theology and Spirituality* », dans *Christian Feminism: Visions of a new Humanity*, Judith L. WEIDMAN (dir.), Harper & Row, San Francisco, 1984, pp. 9-32.

3. 3. Le principe de la « pleine humanité des femmes » comme base des relations nouvelles

C'est par la reconnaissance de leur participation à une authentique humanité et dans leur expérience de conversion et de liberté dans la communauté de femmes libérées que ces dernières peuvent expérimenter de nouvelles relations, basées sur l'égalité et la mutualité. Dans *Sexism and God-Talk*, Ruether définit ainsi le principe de mutualité dans les relations humaines:

It reaches for a new mode of relationship, neither a hierarchical model that diminishes the potential of the 'other', nor an 'equality' defined by a ruling norm drawn from the dominant group; rather a *mutuality* that allows us to affirm different ways of being.³³

J'aurai à élaborer davantage ces relations de mutualité dans la troisième partie de la thèse, mais voilà déjà un des lieux où Ruether définit et affirme ce principe de son anthropologie féministe. Ce principe, allié à une conception égalitaire de l'humanité, partagée également par tous, fera de l'anthropologie de Ruether une vision non-sexiste de libération, pour les femmes comme pour les hommes. Cette vision anthropologique nouvelle est réalisée de façon concrète par la « pratique émancipatoire » de Ruether dans le mouvement féministe américain.

Dès les années 1960, mais surtout à partir de 1970, Rosemary Radford Ruether s'est engagée dans le mouvement de libération des femmes, aux États-Unis, du point de vue de la justice sociale. Elle a toujours évalué le mouvement des femmes d'une façon politique, avec une base socio-économique, plutôt que d'un point de vue psychologique. Déjà en 1975, elle déclarait:

There can be no liberation of women merely through changes in psychology and de jure opportunities. Mass liberation of women depends on the fundamental

³³ *Sexism and God-Talk*, p. 20 (je souligne).

restructuring of the socioeconomic relations of work and the domestic support structure.³⁴

Son analyse du mouvement féministe, inspirée du marxisme, critique à la fois la tendance psychologisante de ce mouvement et la tendance idéalisante, celle de voir toute l'humanité comme androgyne, aussi bien que la tendance à la complémentarité des rôles. Elle cherche à définir un nouveau type de relations:

Authentic relationship is not a relation between two halves, but between whole persons, when suppression and projection cease to distort the encounter. We seek a new concept of relationship between persons, groups, life systems, a relationship which is not competitive or hierarchical but mutually enhancing.³⁵

Dès cette époque, Ruether veut établir un modèle basé sur la mutualité des relations, plutôt que sur la hiérarchisation de celles-ci, et cette volonté demeure présente tout au long de sa vie et de son oeuvre. La mutualité, comme je la définirai plus loin,³⁶ implique à la fois l'égalité des personnes et la réciprocité dans leur interactions. Ce modèle d'interrelations, basé sur le principe de mutualité, sera valable pour les relations personnelles, sociales, économiques, dans les relations entre femmes et hommes aussi bien qu'entre femmes seulement, et même, d'une certaine manière, pour les relations entre humains et non-humains (les animaux et la nature). Cette dernière forme de relations sera développée par la théologienne, dans les années 1990, sous le nom d'écoféminisme.³⁷ Mais la préoccupation de l'égalité et de la mutualité est présente chez elle dès les années 1970, comme le prouve sa participation active au mouvement de libération des femmes, aussi bien que sa volonté d'en formuler les bases théoriques. Elle affirme:

³⁴ Rosemary R. RUETHER: *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, New York, 1975, p. 24.

³⁵ Ibid. p. 26.

³⁶ Voir supra, l'introduction à la troisième partie de la thèse.

³⁷ L'écoféminisme sera surtout développé par R.R. Ruether dans les années 1990, mais était déjà présent dans son oeuvre dès les années 1970, en particulier dans *New Woman/New Earth*.

This implies a fundamental reconstruction of our basic model of interrelationships between persons, social groups and, finally, between humans and nature. Our model of relationships must cease to be hierarchical and become mutually supportive, a cooperative model of fellowship and life systems.³⁸

Il faut donc comprendre le développement du mouvement féministe comme un effort de reconstruire la société, et surtout les relations sociales, politiques et économiques, sur de nouvelles bases, dans une perspective de justice sociale et d'égalité entre femmes et hommes. C'est en ce sens que la reconstruction d'une anthropologie « théologique » féministe coïncide, pour Ruether, avec les diverses étapes du mouvement féministe, surtout au XXème siècle, car c'est dans une visée d'égalité et de mutualité que se développe ce mouvement, dont je vais retracer les principales tendances.

4. L'anthropologie égalitaire illustrée par les diverses tendances du féminisme

Dans le féminisme, Ruether distingue plusieurs courants ou tendances, qu'elle analyse de façon systématique, quant à leur contenu anthropologique et politique dans *Sexism and God-Talk* (1983).³⁹ Elle en décrit les principaux éléments et en retrace les divers parcours historiques, brossant une ample fresque de leur développement dans l'histoire des mouvements intellectuels et religieux de l'Occident. Cette analyse historique dépassant le but de ma thèse, je n'en présente ici que l'essentiel, c'est-à-dire le développement d'une anthropologie féministe égalitaire. Elle en distingue trois courants principaux qui s'affirment dès les XVIII et XIXème siècles et qui demeurent jusqu'à notre époque: le féminisme libéral, le féminisme romantique ou radical et le féminisme socialiste. On pourra y ajouter l'écoféminisme, dont Ruether ne traite pas directement dans cet ouvrage, mais qu'elle développe dans nombre d'articles et livres à partir de 1990. Je ne développerai que

³⁸ *New Woman/New Earth*, p. 31.

³⁹ Ruether a développé son analyse des divers mouvements féministes dans de nombreux articles, au cours de plusieurs années, mais elle en a donné une synthèse compréhensive dans *Sexism and God-Talk*. Je m'appuierai sur ce dernier ouvrage, pour plus de concision, mais citerai d'autres articles dans lesquels, Ruether développe ces thèmes.

les grandes lignes de ces divers courants et j'indiquerai sur quelle conception de l'anthropologie ils s'appuient, ainsi que la critique qu'en fait Ruether.

4.1. Le féminisme libéral

Ce courant féministe est la continuation du mouvement des femmes pour l'égalité politique et le droit de vote, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et jusque dans les années 1950. Il repose sur une conception anthropologique égalitaire, qui reconnaît une seule « nature humaine » de laquelle participe tout être humain, et qui se caractérise par la raison et la conscience morale:

Liberalism rejects the classical tradition that identified nature or order of creation with patriarchy. Instead it identifies nature or order of creation with the original, unfallen *imago dei* and affirms the equivalence of all human beings in this original creation. All human beings, male and female, share a *common human nature*, characterized by reason and moral existence. Liberalism takes a minimalist rather than an exalted view of the human nature that all human beings share equally.⁴⁰

Ruether le désigne comme un mouvement de sécularisation de l'*imago dei* et du processus de rédemption qui se réalise, non plus dans un avenir lointain et eschatologique, mais dans un avenir historique, à travers un mouvement de réformes sociales, ou même révolutionnaire:

The process of redemption is also secularized. It no longer represents an escape from history and ordinary human potential into a transcendent sphere. Rather, it points to a new historical future to be achieved through social reforms or revolution that overthrows the unjust order of privilege and exploitation.⁴¹

Dans sa forme actuelle, la tendance libérale souligne l'égalité des droits des femmes et des hommes, et prend sa source dans la pensée libérale et égalitaire du mouvement des « Droits de l'homme », ainsi que le souligne l'auteure:

⁴⁰ *Sexism and God-Talk*, pp. 102-103 (je souligne).

⁴¹ Ibid. p. 103. Ruether décrit l'évolution de ce mouvement dans le contexte américain dans un chapitre intitulé « *The Women's Experience and Perspective* » dans *The American Religious Values and the Future of America*, Roger VAN ALLEN (dir.), Fortress Press, Philadelphia, 1978, pp. 139-158.

Liberal feminism has its roots in a feminist appropriation of the liberal traditions of equal rights, rooted in the doctrine of a common human nature of all persons. The liberal feminist agenda has been focused on the historic exclusion of women from access to and equal rights in the traditional male public sphere. It has sought to dismantle the historic structure of patriarchal law that denied women civil rights as autonomous adults. It has sought the full equality of women before the law as citizens.⁴²

Héritier du siècle des Lumières et de la « Déclaration des droits de l'homme » en France, le mouvement libéral s'est manifesté aux États-Unis sous diverses formes, inspirant notamment Jefferson dans sa Déclaration de l'indépendance. Mais il a fallu attendre jusqu'au XIXème et surtout au XXème siècle pour que ce mouvement libéral inclue également le droit des femmes.

De nos jours, cette mouvance du féminisme libéral revendique l'égalité des droits, par exemple le droit à l'équité salariale, à la parité, dans la représentation politique ou dans les domaines de l'emploi. Ruether souligne:

Twentieth-century liberal feminism has taken this quest for equal rights further : equal pay for equal work, equal access to all levels of a profession once women are admitted to it, the breaking down of formal and informal structures of power by which women in professions are excluded from top leadership roles.⁴³

Ce mouvement revendique également les droits à la liberté dans la reproduction, la contraception et l'avortement et le droit des femmes au contrôle de leur corps. Il lutte contre le harcèlement sexuel, la violence domestique, le viol, la pornographie, ainsi que l'exploitation du corps des femmes dans la publicité et les médias. Cette mouvance a fait sa place également aux lesbiennes qui revendiquent le droit à leur orientation sexuelle sans que cela ne diminue leurs droits humains. Ruether essaie d'analyser les conditions socio-économiques de l'inégalité et la façon dont sont traitées les femmes dans le monde du

⁴² Ibid. p. 216.

⁴³ Ibid. p. 217. Pour le développement du féminisme dans la seconde moitié du XXème siècle, voir également Rosemary R. RUETHER : *Christianity and the Making of the Modern Family*, Beacon Press, Boston, 2000, pp. 141-155.

travail et dans la sphère domestique, ainsi que l'interrelation des deux.⁴⁴ Elle amorce une critique du corporatisme capitaliste:

In the socioeconomic sphere, liberal feminism begins to analyze the basic inequality of women in the economic hierarchy of paid labor and also the interconnections between women's work role in the home and the treatment of women on the job. Corporate capitalism treats women as a marginal labor force to be hired when needed and fired at will.⁴⁵

Ruether critique ce courant du féminisme en ce qu'il est trop lié au libéralisme économique et au "classisme" que celui-ci entraîne. En effet, les femmes qui participent à ce mouvement se trouvent prises dans un réseau de relations et peuvent participer ainsi à d'autres oppressions de classe et de race.⁴⁶ Ruether propose, quant à elle, une autre forme de féminisme: le féminisme socialiste.

4. 2. Le féminisme socialiste

Le féminisme socialiste est l'héritier des mouvements socialistes et marxistes de la fin du XIXème et du début du XXème siècle. Une de ses sources principales est l'ouvrage de Friedrich Engels *The Origin and History of the Family, Private Property and the State* (1884), où celui-ci analyse la situation de la femme dans la société capitaliste bourgeoise et la compare avec celle des femmes de la classe ouvrière. Selon Ruether:

The key to Marxist feminism, as developed by Engels and his successors, was the restoration of women to economic autonomy, under socialist conditions in which the exploitation of the proletariat had been abolished. Modern industrialization was in fact beginning this liberation of women by forcing working-class women into wage labor. But it was doing so under oppressive capitalist conditions.⁴⁷

⁴⁴ Voir op. cit. pp. 141-155. Ruether a également consacré de nombreux articles aux droits des femmes en ce qui concerne leur travail. Voir par exemple, Rosemary R. RUETHER : "Home and Work: Women's roles and the transformation of values" dans *Theological Studies*, vol. 36 (Dec. 1975), pp. 647-649.

⁴⁵ *Sexism and God-Talk*, p. 218.

⁴⁶ Voir à ce sujet, l'article de RUETHER: « Triple Oppression: Sex, Class, and Race » dans *God and Human Freedom: A Festschrift in honor of Howard Thurman*, Henry James YOUNG (dir.), Friends United Press, Richmond, Ind. c. 1983, pp. 32-43.

⁴⁷ *Sexism and God-Talk*, p. 223.

Anthropologiquement, il se situe dans le prolongement du féminisme libéral et, comme lui, s'appuie sur une vision égalitaire des hommes et des femmes, dans une seule « nature humaine. » Il s'inscrit dans un même mouvement « social-révolutionnaire » :

The Marxist-feminist tradition builds on the liberal tradition. It recognizes that inequality is not simply a legal structure but also an economic system of discrimination against women. Social reform-revolution must open the economic as well as the political order to women equally with men.⁴⁸

Le féminisme socialiste contemporain oeuvre en faveur de la libération économique, aussi bien que politique des femmes. Il revendique, non seulement des lois égalitaires, par exemple des lois sur le mariage et le divorce favorables aux femmes, mais encore des conditions de travail avantageuses pour celles-ci. Ce mouvement est à l'origine par exemple de la création de garderies subventionnées par l'état qui permettent aux mères le retour au travail après avoir donné naissance à des enfants. Il a également lutté pour acquérir le droit au congé de maternité et de meilleurs horaires de travail, afin de permettre un allègement des tâches des femmes, compte tenu de tout le travail domestique qu'elles accomplissent encore. Ce type de féminisme insiste sur le partage équitable des tâches domestiques entre femmes et hommes dans la famille, mais aussi au niveau de la communauté. Il envisage par exemple que les enfants soient élevés de façon communautaire.⁴⁹ Ce type de féminisme tend à se modeler sur les mouvements socialistes utopiques du XIX^{ème} siècle. Mais, selon Ruether, il ne permet pas de résoudre le problème des femmes d'aujourd'hui et il suscite même des questions importantes sur la façon de concevoir le travail des femmes et leur rôle social :

Feminism needs to ask whether, instead of making the male sphere the human norm and attempting to assimilate women into it, it is not necessary to move in the opposite

⁴⁸ Ibid. p.104.

⁴⁹ Voir Ibid. pp. 224-229. Voir aussi l'article de Rosemary R. RUETHER : « *Why Socialism Needs Feminism, and Vice Versa* », dans *Christianity and Crisis*, vol. 40 (April 28, 1980), pp. 103-108.

direction. Should we not take the creation and sustaining of human life as the center and reintegrate alienated maleness into it ? ⁵⁰

Le féminisme socialiste n'est donc pas la solution idéal au questionnement féministe et à l'émancipation des femmes contemporaines. Pour avoir une plus juste évaluation de ce mouvement de libération des femmes, il faut encore examiner un autre courant dans le féminisme contemporain, le féminisme radical.

4. 3. Le féminisme « romantique » radical

On pourrait peut-être chercher les sources de ce troisième courant féministe dans le féminisme eschatologique de certaines communautés religieuses, dans le passé, ou dans ce que Ruether appelle le féminisme romantique de la période victorienne. Anthropologiquement, cette tendance est marquée par une vision dualiste, mais inversée, la femme représentant le pôle « spirituel », supérieur, de la dualité. La comparant à la doctrine androcentrique de l'*imago dei*, Ruether affirme:

Romanticism comes close to reversing the traditional, patriarchal correlation of *imago dei* and fallen humanity with spiritual maleness and carnal femaleness. Instead, it is the female who represents, in a purer and less ambiguous way, the original goodness of humanity as *imago dei*. [...] Women, shielded from history, are *less fallen* than men. They are more capable of altruistic, loving, self-giving life, less prone to the sins of egoism that are a sinful but necessary part of historical existence. ⁵¹

On a connu plusieurs formes de féminisme romantique au XIX^{ème} siècle, surtout dans la période victorienne, mais aucun de ces courants n'a été aussi radical dans ses revendications que celui d'aujourd'hui. La mouvance actuelle du féminisme radical demande surtout que la femme soit en pleine possession et contrôle de son corps, à la fois sexuellement et dans la reproduction, car c'est une des caractéristiques du patriarcat que de vouloir assumer le contrôle du corps des femmes. Ruether affirme:

For radical feminism the core issue is women's control over their own persons, their own bodies as vehicles of autonomous sexual experience, and their own reproduction.

⁵⁰ *Sexism and God-Talk*, p. 228.

⁵¹ Ibid. p. 105 (en italique dans le texte).

Patriarchy means, above all, the subordination of women's bodies, sexuality, and reproduction to male ownership and control.⁵²

À sa limite, ce mouvement conduit au séparatisme et à une société lesbienne, car, pour être vraiment libérées, les femmes doivent se libérer des hommes et former des communautés de femmes où elles pourront trouver du soutien et créer une culture de femmes. Ce type de féminisme radical se trouve dans la vision séparatiste de Mary Daly, par exemple, qui préconise que les femmes se coupent entièrement de la culture « mâle » qui est une culture de viol, de génocide et de guerre.⁵³ Chez Mary Daly, cette vision se développe largement à travers l'élaboration d'un nouveau langage et d'une véritable culture féministe.⁵⁴ Mais, dans cette tendance radicale, on n'est pas loin de retrouver une façon de penser dualiste inversée, où la masculinité (*maleness*) est définie comme mauvaise et s'oppose à une féminité (*femaleness*) entièrement bonne et transcendante. Selon Ruether cette vision s'apparenterait à l'ancienne cosmologie des gnostiques.⁵⁵

Un autre courant du féminisme radical vise davantage à transformer la société en créant des communautés de femmes, autogérées et indépendantes des hommes. Cette vision communautaire et non-hiérarchique permet de transformer les méthodes d'organisation du travail et de réaliser des projets alternatifs pour le bien de toute la communauté, tels que des cliniques pour femmes, etc. Cette tendance séparatiste poussée à l'extrême pourrait aboutir à un modèle communautaire alternatif et "organique", selon Ruether:

The ultimate separatist vision moves toward the country collective, where women create an alternative communitarian society. Here, the women's community – as female

⁵² Ibid. p. 228.

⁵³ Ibid. Ibid p. 229. Dans ce passage Ruether renvoie à Mary DALY: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.

⁵⁴ Voir en particulier Mary DALY: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1979.

⁵⁵ Voir *Sexism and God-Talk*, p. 230.

bonding, family, culture, spirituality, and participatory, nonhierarchical ways of organizing – can flourish in an organic community.⁵⁶

Toutefois, Ruether critique cette tendance au séparatisme des sexes, non seulement parce qu'il est utopique, mais encore parce qu'il serait une façon de déshumaniser les hommes et de faire du sexisme inversé, en considérant tous les hommes comme inférieurs et mauvais et les femmes comme bonnes et supérieures moralement. C'est dans ce sens que le féminisme radical s'apparente au féminisme romantique de l'époque victorienne qui considérait les femmes comme des parangons de vertu et les hommes comme plus naturellement portés au vice.⁵⁷ Ce processus de projection psychologique du négatif que l'on porte en soi sur l'autre sexe aboutit à une véritable déshumanisation de l'autre et de soi-même:

The very process of projecting the negative part of their own psychic potential onto males, and failing to own these themselves, would tend to make such women's groups fanatical caricatures of that which they hate. The dehumanization of the other ultimately dehumanizes oneself.⁵⁸

Le féminisme radical tend ainsi à devenir, selon l'auteure, une idéologie aussi sexiste que celle qu'elle visait à combattre et ne permet pas aux femmes de réaliser véritablement leur authentique humanité.

Après avoir présenté et évalué ces trois courants principaux du féminisme et les avoir trouvés insuffisants pour une véritable libération des femmes, comme des hommes, l'auteure reconnaît cependant que chacune de ces tendances peut être intégrée dans un ensemble plus vaste qui puisse contribuer à réaliser peu à peu une vision féministe plus globale, et que ces perspectives ne s'excluent pas mutuellement:

⁵⁶ Ibid. p. 230.

⁵⁷ On trouve une critique du féminisme romantique ou séparatiste dans Rosemary R. RUETHER : « *Envisioning Our Hopes: Some Models of the Future* » dans *Women's Spirit Bonding*, Janet KALVEN et Mary I. BUCKLEY (dir.), Pilgrim Press, New York, 1984, pp. 325-335, en particulier pp. 333-335.

⁵⁸ Ibid. p. 231.

The search for an integrative vision starts with the assumption that feminism must include the liberal, socialist, and radical traditions. Each of these traditions shows its limitations precisely at the point where it tries to become final and to encapsulate itself within its own system. [...] Each of these perspectives can provide a part of a larger whole to the extent that we refuse the temptation to set up any one in a mutually exclusive relationship to the others.⁵⁹

Ainsi, Ruether retiendra des divers courants du féminisme, une nouvelle manière de penser les relations entre femmes et hommes, au sein de la famille comme de la société. Cette nouvelle vision de la réalité sociale met en oeuvre le principe de la mutualité, dont je traiterai dans la troisième partie de la thèse, et que Ruether caractérise ainsi :

[A] new vision of family, of home and work, needs to be based on the mutuality of whole human beings, not on the truncation of such beings into separate parts, home for women and work for men. Women and men as whole human beings participate in the entirety of life, sharing in family nurture as well as in the larger paid economy, culture, and politics. We need to imagine new ways to knit these together in more organic wholes, allowing for better harmony and balance between areas of life in which both men and women participate as equals.⁶⁰

Afin de compléter cette brève exposition des courants féministes de la seconde vague, il faut encore mentionner le développement du mouvement dans le sens de l'écologie et de la sauvegarde de l'environnement, ce qu'on a appelé l'écoféminisme. Comme cette nouvelle tendance, née dans les années 1970, mais développée davantage dans les années 1980-1990, domine aujourd'hui les préoccupations de nombreuses théologiennes féministes, dont Ruether, je ne voudrais pas la passer sous silence, bien que cela déborde le domaine de la stricte anthropologie. Je n'en donne que les grandes lignes, telles qu'elle apparaît chez Ruether, et me réserve d'y revenir, de façon plus élaborée ultérieurement.

4. 4. L'écoféminisme

Bien que le souci écologique, en lien avec le féminisme, soit présent chez Ruether dès les années 1970, c'est surtout dans les années 1990, dans *Gaïa and God: An Ecofeminist*

⁵⁹ Ibid. p. 232.

⁶⁰ Rosemary R. RUETHER: *Christianity and the Making of the Modern Family*, pp. 228-229.

Theology of Earth Healing (1992), ⁶¹ Ruether a étendu la notion d'égalité et de mutualité, afin de développer une autre forme d'interrelations et un autre type de féminisme dénommé l'écoféminisme. Ruether le définit ainsi:

[E]cofeminism brings together these two explorations of ecology and feminism, in their full or deep forms, and explores how *male domination of women and domination of nature are interconnected*, both in cultural ideology and in social structures.⁶²

Il s'agit essentiellement pour elle d'étendre la notion de mutualité aux créatures non-humaines, et au cosmos en général. Dans un texte paru sur Internet, elle définit l'écoféminisme de la manière suivante: « Ecofeminism represents the union of the radical ecology movement, or what has been called 'deep ecology', and feminism. ». ⁶³ L'écoféminisme met en relation les mouvements féministes que j'ai décrits plus haut et une vision écologique radicale, qui se préoccupe des interrelations entre toutes les formes de vie sur la terre. Il étend le paradigme de la domination des hommes sur les femmes, comme fondement de toutes les oppressions et hiérarchies, ⁶⁴ à la domination des hommes sur la nature et tente d'analyser les conséquences que cette nouvelle forme de domination peut avoir à l'échelle du cosmos entier. Ruether postule une corrélation entre la structure patriarcale de domination sur les femmes et leur domination de la nature, comme une conséquence de la pensée dualiste:

Domination of women has provided a key link, both socially and symbolically, to the domination of earth, hence the tendency in patriarchal cultures to link women with earth, matter, and nature, while identifying males with sky, intellect, and transcendent spirit. ⁶⁵

⁶¹ Voir notamment Rosemary R. RUETHER: *New Woman/ New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, paru en 1975, ainsi que *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*.

⁶² *Gaia and God*, p. 2 (je souligne).

⁶³ Voir le texte qui forme le fond d'une conférence prononcée à l'Université St-Paul à Ottawa, le 9 mars 2002, intitulé " Ecofeminism " sur le site Internet suivant:

<http://www.spunk.org/library/pubs/openeye/sp000943.txt>, consulté en mars 2002.

⁶⁴ Voir plus haut, mon analyse du sexisme comme " péché originel " selon l'anthropologie de Ruether.

⁶⁵ *Gaia and God*, p. 3.

Il importe ainsi, selon Ruether, de prêter attention à ces structures de domination, non seulement en ce qui concerne les femmes, mais également en ce qui concerne la nature. Le lien étroit qui existe entre l'exploitation des femmes – particulièrement dans les régions les plus pauvres de la planète - et l'exploitation des ressources naturelles a souvent pour conséquence une pauvreté plus grande affectant les femmes et les enfants. Mais Ruether admet que cette étude n'en est qu'à ses débuts:

Yet, although many feminists may make a verbal connection between domination of women and domination of nature, the development of this connection in a broad historical, social, economic and cultural analysis is only beginning.⁶⁶

Ruether a posé les bases de son écoféminisme et de cette analyse dans *Gaïa and God : A Ecofeminist Theology of Earth Healing* (1992) et continue à le développer dans de multiples articles et conférences jusqu'à aujourd'hui. Je pense que l'écoféminisme représente la position actuelle de Ruether, même si elle ne renie pas ce qu'elle a élaboré auparavant quant aux divers types de féminisme.⁶⁷

5. Conclusion

J'ai présenté dans ce chapitre les grandes lignes du discours anthropologique de Ruether, en essayant de couvrir surtout la période de 1975 à 1990. J'ai commencé par définir ce qu'on entend par anthropologie théologique et en ai décrit les concepts-clés. Puis, j'ai présenté la critique que fait Ruether de cette anthropologie classique qu'elle qualifie de patriarcale, dans ces grandes articulations, de Paul à Luther.

J'ai ensuite montré comment la théologienne réinterprète certains des concepts-clés de l'anthropologie théologique classique et en fait la base d'une nouvelle anthropologie non-sexiste. Son principe critique étant la reconnaissance de la pleine humanité des femmes, la

⁶⁶ Rosemary Radford RUETHER: "Ecofeminism" texte publié sur Internet, p. 1.

⁶⁷ Voir à ce propos l'entrevue donnée par Rosemary Radford Ruether, dans Rosalind HINTON : « *A Legacy of Inclusion : An Interview with Rosemary Radford Ruether* » dans *Cross Currents*, vol. 52, no 1 (Spring 2002), pp. 28-37.

plénitude de l'*imago dei* est attribuée aux femmes, à égalité avec les hommes. Ruether y ajoute ce que j'appellerai le principe de mutualité⁶⁸ qui va déterminer les relations femmes-hommes dans le sens d'un respect mutuel et d'une coopération à tous les niveaux, qui remplace la notion traditionnelle de complémentarité. J'ai enfin présenté les divers courants du mouvement féministe de la seconde vague, aux États-Unis, et l'évaluation positive qu'en fait la théologienne, comme manières de réaliser cette nouvelle anthropologie. En dernier lieu, j'ai brièvement mentionné la plus récente vague de ce mouvement, lancée par Ruether et d'autres théologiennes, l'écoféminisme.

Il faut toutefois mentionner, d'un point de vue critique, certaines faiblesses dans l'analyse de Ruether. J'en relèverai ici deux principales: la première serait une tendance à simplifier et à accentuer les oppositions ou dualités dans la théologie classique, la seconde son utilisation exclusive des catégories d'analyse néo-marxistes.

Dans sa présentation des doctrines théologiques, d'Augustin à Luther et Calvin, Ruether procède par lages touches et ne tient pas compte de toutes les tendances qui se sont dessinées dans l'histoire des idées et qui font contrepoids à la tendance androcentrique dominante. Elle tend à faire un portrait trop négatif de toute la théologie classique, alors qu'il faudrait parfois apporter quelques nuances dans son appréciation. Comme le reconnaît une historienne de la théologie:

Historians may note (and given Ruether's professional expertise, be surprised) that at every point in her analysis of church history and the history of Christian thought, Ruether depends on overly simplistic antinomies. [...] Historical reality is surely a great deal more complex than Ruether makes it out to be; even patriarchal institutions are surely not the monolithic structures which her critical principle makes it appear.⁶⁹

⁶⁸ Le thème de la mutualité dans les relations entre hommes et femmes fait l'objet d'un livre de Rosemary R. RUETHER, en collaboration avec Eugene C. BIANCHI: *From Machismo to Mutuality: Essays on Woman- Man Liberation*. Je développerai ce thème plus précisément dans la troisième partie de la thèse.

⁶⁹ Angela V. ASKEW: "Sexism and God-Talk", article de recension dans *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 40 no 3 (1985), pp. 59-68, p. 66.

Je soupçonne pour ma part que son utilisation exclusive d'une grille d'analyse néo-marxiste explique son insistance sur les antinomies et les catégories d'aliénation et d'oppression systématique. Ruether emprunte à une pensée de nature politique et économique des concepts pour analyser la situation des femmes dans la société.⁷⁰ Cela me paraît légitime. Mais appliquer la même grille d'analyse à une problématique théologique ne me paraît pas nécessairement judicieux. C'est là une méconnaissance de la spécificité de la théologie qui s'enracine dans la pensée religieuse et philosophique; même si celle-ci est influencée par l'histoire et le développement des sociétés, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas entièrement déterminée par les mouvements historiques. Il faut reconnaître que, de même que la théologie de la libération « masculine », Ruether recourt à une conception déterministe de l'histoire, qui ne fait que peu de place à l'irruption de Dieu/e dans cette histoire. Ceci me paraît une des faiblesses de l'analyse de Ruether, à laquelle une théologienne comme Elizabeth A. Johnson tentera de remédier, à mon sens.

Malgré ces quelques points discutables, je dois admettre mon accord avec la pensée de Ruether, surtout avec son analyse de l'*imago dei* où peut s'enraciner une anthropologie de mutualité, comme je le démontrerai dans la troisième partie de la thèse.

⁷⁰ Pour une critique de la vision féministe socialiste de Ruether, voir Kathryn Allen RABUZZI : « *The socialist feminist vision of Rosemary Radford Ruether: A Challenge to Liberal Feminism* » dans *Religious Studies Review*, vol. 15, no 1 (January 1989), pp. 4-8.

Chapitre 5 : L'anthropologie d'égalité et de mutualité chez Elizabeth A.

Johnson

1. Introduction

Dans ce chapitre, je me propose d'examiner le discours anthropologique chez Elizabeth A. Johnson. Ce discours anthropologique se trouve élaboré comme anthropologie théologique dans les différents ouvrages de cette théologienne, mais je m'appuierai surtout sur ce qu'elle en a dit dans *She Who Is : The Mystery of God in feminist Theological Discourse*. On peut y retrouver certains des thèmes déjà énoncés par Ruether, que Johnson reprend à son compte, dans une perspective de théologie féministe de libération.

Je montrerai d'abord comment la vision anthropologique de cette théologienne s'enracine dans sa réflexion sur l'expérience des femmes, s'appuyant pour cela sur le principe critique de l'humanité intégrale des femmes, et comment cette réflexion débouche sur l'appel à la conversion féministe.

Cette conversion féministe constitue pour Johnson le point de départ d'une libération et d'une réflexion sur l'égalité et la mutualité dans les relations femmes-hommes. Johnson établira que les femmes ont accès à leur pleine dignité, en tant qu'*imago Dei*, et plus encore, selon la tradition chrétienne, *d'imago Christi*.

J'examinerai comment, après une brève critique de l'anthropologie dualiste traditionnelle, fondée sur la complémentarité des rôles assignés à chaque genre, Johnson affirme que cette anthropologie dualiste doit être dépassée, au profit de l'affirmation de l'humanité intégrale des femmes et de leur entière participation à la communauté humaine ainsi qu'à la communauté chrétienne. Puis, je me demanderai si on ne peut trouver dans le principe affirmé par l'Église de la « communion des saints » un paradigme ou un symbole pour exprimer une anthropologie de mutualité, à l'échelle de toute l'humanité, traversant les

diverses couches de l'espace et du temps. J'examinerai enfin comment Johnson propose de renouveler les relations entre tous les êtres créés, humains et non-humains par exemple.

2. 1. L'enracinement dans l'expérience des femmes

Écrivant dans la perspective d'une théologie féministe de libération, Johnson enracine sa réflexion théologique dans l'expérience des femmes, dans leur effort de surmonter l'oppression du système patriarcal, dans l'Église et dans la société. Bien que cette expérience soit diversement colorée par la culture, la race et la classe sociale dont proviennent les femmes, on peut trouver un élément commun à toutes ces expériences dans la marginalisation systématique des femmes dans la plupart des sociétés, ainsi que le reconnaît Johnson:

Dans une société sexiste, qu'elle soit civile ou religieuse, l'expérience humaine fondamentale de l'unicité personnelle devient chez la femme expérience d'être autre, d'être étrangère, de ne pas correspondre au modèle, de ne pas être à sa place et de ne pas être très importante.¹

Ayant adopté comme critère de sa théologie l'accès des femmes à leur humanité intégrale et à leur plein épanouissement, principe établi par Ruether, Johnson affirme que ce principe lui servira de crible pour apprécier toute déclaration théologique:

En focalisant sa pensée dans la perspective de l'épanouissement des femmes, la théologie féministe fait de l'objectif du déploiement intégral de la personne des femmes une proposition irréductible, et arbore l'étendard du bien-être personnel et collectif des femmes en toutes leurs dimension constituantes.²

Ce principe critique lui servira de ressource pour développer sa réflexion théologique, qui s'étend aussi bien à son anthropologie théologique. Celle-ci, tout comme celle de Ruether, s'enracine dans une réflexion sur la capacité des femmes à représenter, dans toute son intégralité, l'image de Dieu/e, *l'imgo dei* en termes traditionnels. Mais Johnson s'appuie sur une approche expérientielle de la théologie qui met l'accent sur la capacité des femmes

¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 47.

² Ibid. pp. 54-55.

à faire l'expérience de Dieu/e, chaque fois qu'elles s'appréhendent comme un moi-sujet, autonome et libre:

En conséquence, dès qu'une personne affirme sa liberté, s'engage dans une voie nouvelle d'amour d'autrui aboutissant à un nouvel amour de soi, ou encore fonde l'affirmation de soi sur l'accueil confiant de son être, à l'évolution des relations du moi avec autrui et avec lui-même correspond chez elle une évolution de l'expérience de Dieu.³

Dans la perspective d'une théologie expérientielle, l'expérience du moi va de pair avec l'expérience de Dieu/e, et c'est sur cette expérience intense et personnelle que peuvent s'appuyer les femmes en quête de libération. Cependant, il ne leur suffit pas d'envisager la libération uniquement du point de vue individuel, mais elles veulent en faire l'expérience aussi dans sa dimension sociale, voire historique. C'est dans une perspective globale de libération qu'elles peuvent s'appéhender comme « sujets de l'histoire » et cette approche leur est proposée par la théologie de la libération de J.-B. Metz:

J.B. Metz, par exemple, s'engage dans la voie d'une théologie pratique, centrée sur les catégories fondamentales de la mémoire, du récit et de la solidarité. Des êtres qui, jusque-là étaient des non-personnes deviennent des sujets actifs de l'histoire par le récit qui fait mémoire de leurs souffrances et de leurs défaites tout autant que de leur résistance et de leurs victoires, et par la solidarité qu'ils déploient au coeur de leurs grands combats historiques.⁴

Les femmes peuvent se reconnaître dans cette démarche de personnes marginalisées qui accèdent par la mémoire, le récit et la solidarité au statut de personnes et de sujets actifs de l'histoire. Elles deviennent participantes actives et font advenir le projet de leur propre libération. C'est dans cette perspective que la théologie de la libération a pu aider les femmes à prendre conscience de leur aliénation et à vouloir travailler à leur émancipation. Mais cette prise de conscience même suppose pour les femmes un travail intense de

³ Ibid. p. 107.

⁴ Ibid. p. 108.

transformation, une véritable et profonde conversion. C'est la conversion féministe dont a parlé Ruether et dont Johnson reprend les moments essentiels.

2. 2. La dynamique de la conversion féministe

Johnson définit la conversion féministe comme une prise de conscience par les femmes de leur valeur humaine et de leur dignité qui débouche sur la possibilité d'une authentique expérience de Dieu/e:

L'éveil des femmes à leur valeur humaine propre peut donc être interprétée, du même coup, comme une expérience nouvelle de Dieu. Ce fait de civilisation – mais sera-t-il reconnu ? – constitue par conséquent un événement dans l'histoire religieuse de l'humanité.⁵

Johnson insiste sur l'accès des femmes à la pleine valorisation de leur être tout entier, y compris de leur corporéité (*bodiliness*), de leur désir de communication et d'être en relation de manière valorisante pour leur être personnel et leur agir moral. Ces qualités d'être et d'agir peuvent représenter, selon Johnson, une véritable incarnation du mystère de Dieu/e.⁶ La dynamique de la conversion féministe consiste à passer d'une dévalorisation systématique de la féminité, ce qui conduit à une véritable dés-humanisation des femmes, à une affirmation par les femmes de leur valeur propre et à une affirmation authentique de soi. Johnson distingue trois moments dans cette dynamique de conversion: le contraste, la confirmation et la conversion.

1) Par contraste, Johnson entend l'opposition entre les structures d'oppression et de dénigrement systématique des femmes et leur désir de respect de leur humanité. L'impression de violation de cette dernière, qu'elles ressentent sous forme de souffrance conduisant à l'indignation, en est une bonne indication:

⁵ Ibid. p. 101.

⁶ Voir *ibid.* p. 101.

Un jugement est posé: nous valons mieux que cela. L'indignation produit l'énergie de la résistance, de l'acte de résistance fondé sur un oui aussi profond, aussi durable, à l'épanouissement des femmes.⁷

Le contraste est fondé sur l'absence d'un bien, ou la violation de celui-ci, qui met en relief la valeur morale intrinsèque de ce bien; dans ce cas il s'agit de l'humanité intégrale des femmes.

2) Par confirmation, Johnson entend la réaffirmation positive du principe de l'humanité intégrale des femmes et de leur épanouissement, au plan de la praxis comme de la théorie. Cette confirmation peut prendre la forme d'une pratique de mémoire collective et de solidarité entre les femmes. Selon la théologie politique de J.B Metz, de laquelle Johnson s'inspire, la pratique de la mémoire et du récit est capitale pour la réhabilitation des personnes marginalisées et leur capacité à devenir des sujets authentiques de l'histoire. Dans le cas des femmes, cette expérience de mémoire est basée sur la solidarité et le partage dans la « sororité »:

La relation de leur mémoire exerce une fonction habilitante sur les femmes, non pas sur des femmes isolées telles des monades, mais sur la collectivité des femmes, unies par des liens de solidarité, de sororité.⁸

C'est ainsi dans une expérience collective de résistance et de solidarité, réalisée soit dans des groupes de femmes, dans le cas des mouvements féministes, soit dans des communautés de base, dans le cas du féminisme chrétien, que s'effectue la prise de conscience d'une histoire collective des femmes et de leur accès à un discours commun. Les femmes prennent alors conscience qu'« elles ne sont pas des non-personnes, ou des demi-personnes, ni des personnes déficientes, mais bien d'authentiques sujets de l'histoire. »⁹

⁷ Ibid. p. 102.

⁸ Ibid. p. 103.

⁹ Ibid. p. 103.

3) Enfin, dans le troisième moment de la conversion, peut se réaliser l'affirmation d'un moi authentique, non-aliéné, dans la pleine reconnaissance de sa valeur propre en tant que femme. C'est un moment plus individuel qui confirme la femme comme personne, dans sa valeur propre et dans son humanité intégrale. Ce thème de la conversion, nous avertit Johnson, est à distinguer de ce que la théologie classique a appelé telle et qui est souvent « une démarche de dépossession de soi, de dépouillement du moi favorisant une plus grande ouverture à la grâce divine. »¹⁰ Sans nier la valeur d'une conversion, dans le sens classique du terme, Johnson affirme que, pour les femmes, cette démarche prend une forme différente, car les femmes n'ont pas eu la même expérience de structuration du moi:

L'analyse de leur expérience montre à souhait que la grande tentation des femmes, à l'intérieur de systèmes patriarcaux, n'est pas l'orgueil et l'affirmation de soi, mais bien plutôt l'absence de ces dispositions, le manque d'assises personnelles, un appui excessif sur autrui pour la composition des repères du moi, une dérive existentielle et la peur de reconnaître leurs compétences propres.¹¹

La conversion, pour les femmes, consistera ainsi en un mouvement d'affirmation de soi, d'appel à une existence plus authentique et de refus de tout ce qui diminue ou avilit la dignité de leur être personnel en tant que femmes. Ce mouvement de conversion aboutit à « une appropriation nouvelle du moi, du moi féminin, accueilli comme un don de Dieu. »¹² Tout en étant un moment intensément personnel et, partant, individuel, l'expérience de conversion, selon Johnson, débouche sur un mouvement collectif de libération dans la solidarité, et sur une vision d'intégrité et d'égalité. Mais, avant de développer cet aspect de l'anthropologie de Johnson, je voudrais exposer sa critique de l'anthropologie dualiste et sa tentative d'élaborer une vision plus équilibrée, souple et « multipolaire » de l'être humain.

¹⁰ Ibid. p. 104. Il faut noter, à ce propos, que Johnson reprend à son compte l'analyse du péché en théologie féministe faite par Valérie SAIVING, et reprise par Judith PLASKOW dans *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington D.C., 1980.

¹¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 105.

¹² Ibid. p. 105.

3. 1. La critique de l'anthropologie dualiste traditionnelle

Johnson a développé sa réflexion anthropologique surtout dans le contexte de la christologie et c'est, plus précisément, dans son questionnement sur la masculinité de Jésus et son importance pour la christologie, que l'on peut puiser les éléments de sa critique de l'anthropologie dualiste traditionnelle.

Ce dualisme anthropologique qui consiste à reconnaître une division "essentielle" de l'humanité selon le sexe en deux "natures", une nature masculine et une nature féminine, aboutit, selon Johnson, à admettre que le Christ, étant donnée sa nature masculine, dans son incarnation, n'aurait pu sauver les femmes:

Étant donné le dualisme qui établit une séparation essentielle entre l'humanité masculine et l'humanité féminine, la masculinité du Christ compromet le salut des femmes. [...] L'aphorisme chrétien primitif: 'Ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé' résume l'idée que la solidarité salvatrice de Dieu avec l'homme est le facteur capital pour la naissance de la création nouvelle.¹³

Or, la tradition théologique classique a toujours affirmé et maintenu que le Christ a sauvé toute l'humanité, hommes et femmes, et que l'incarnation de Dieu en Jésus est une incarnation dans l'humanité en général, et non dans la masculinité, au sens restrictif du terme. Johnson argue du fait que:

Comme le confesse le symbole de Nicée: '*et homo factus est*'. Mais si ce qui est signifié en fait est *et vir factus est*, si la masculinité est essentielle au côté christique, les femmes sont mises hors circuit du salut, car la sexualité féminine n'a pas été assumée par le Verbe fait chair.¹⁴

En poussant à l'extrême la logique de la masculinité essentielle du Christ, on en arrive donc à la conséquence de l'exclusion des femmes de la possibilité du salut, ce qui est contraire à toute la théologie classique qui affirme, en effet, l'universalité du salut apporté par le

¹³ Elizabeth A. JOHNSON: "La masculinité du Christ", dans *Concilium* no, 238 (1991) pp. 145-154, p. 146.

¹⁴ Ibid. p. 147. Voir également Elizabeth A. JOHNSON: "Redeeming the Name of Christ" dans Catherine Mowry LACUGNA (dir.): *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper & Collins, New York, 1993, pp. 115-137, en particulier pp. 118-120.

Christ, pour toute l'humanité et tous les temps. Par cette argumentation *a contrario*, Johnson établit que la masculinité du Jésus historique n'est pas essentielle à sa fonction christique et salvifique. Elle se sert également de cette argumentation pour récuser l'anthropologie dualiste traditionnelle et son corollaire de la complémentarité des sexes, se plaçant ainsi aux côtés de la théologie féministe:

[...] on vit nettement quel modèle d'anthropologie refusait la pensée féministe : le modèle dualiste prédominant, qui classe les femmes et les hommes comme des opposés polaires, chacun comportant des caractéristiques uniques dont l'autre sexe est exclu. Ici, le masculin et le féminin sont liés par la notion de complémentarité, qui prédétermine avec rigidité les qualités que chacun doit cultiver et les rôles que chacun peut jouer.¹⁵

Johnson refuse cette anthropologie dualiste et la théorie de la complémentarité parce qu'elles constituent, en définitive, une manière subtile de légitimer la subordination des femmes, en les maintenant dans le pôle passif, en les reléguant dans le domaine du privé et des fonctions domestiques.

Dans un de ses ouvrages (*Truly our Sister*, 2003) consacré à la mariologie, Johnson présente une critique plus élaborée de l'anthropologie dualiste, sur la base d'une nouvelle compréhension de la notion de genre. Elle critique notamment l'essentialisme inhérent à l'anthropologie dualiste traditionnelle:

Thinking in binary terms, it elevates sexual difference to an ontological principle that cleaves the human race into two radically different types of persons, men who have a masculine nature and women who have a feminine nature. [...] Gender dualism then extrapolates from the qualities endemic to each nature to assign men and women to different social roles played out in rigidly pre-assigned sphere. This, it is claimed, is according to the law of God laid down in nature.¹⁶

Mais elle critique également la solution proposée par certaines féministes d'une nature humaine unique, qui minimise l'importance de la différence sexuelle au profit d'une humanité androgyne, parce que celle-ci conduit à la relativisation de la différence:

¹⁵ Elizabeth A. JOHNSON: "La masculinité du Christ," dans op. cit. p. 147.

¹⁶ Elizabeth A. JOHNSON: *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, p. 48.

À l'encontre de cette anthropologie dualiste, les auteurs féministes développèrent d'emblée une anthropologie à la nature unique, qui estime la différence sexuelle comme étant biologiquement importante pour la reproduction mais non déterminantes des personnes en tant que telles.[...] Ici, l'accent est mis sur la similarité fondamentale plutôt que sur la différence, au point que les différences deviennent relativement sans conséquences.¹⁷

Une anthropologie qui gomme les différences, y compris la différence sexuelle, rend-elle justice aux femmes qui ont besoin de réaffirmer la valeur de leur corporéité et de leur sexualité propre, se demande Johnson:

Cette perspective anthropologique traduit-elle une juste appréciation de la corporéité sexuée, qui influe sur la vie entière, et non pas seulement sur les fonctions de reproduction? Elle a été vivement critiquée à ce chapitre. Mais on lui a reproché, plus fondamentalement, de proposer un idéal humain unique, confinant à l'androgynie, et plutôt désastreux pour une authentique diversité humaine.¹⁸

La position de Johnson écarte ainsi à la fois l'anthropologie dualiste traditionnelle et l'alternative féministe qu'on lui oppose souvent, celle de l'anthropologie d'une nature unique et d'une humanité androgyne, qui effacerait les différences, dont la différence sexuelle. Elle se base, pour élaborer sa position sur l'analyse qu'en a donnée Anne E. Carr¹⁹ et que j'ai présentée dans l'introduction, mais la dépasse en proposant ses propres critères pour l'élaboration d'une anthropologie «multipolaire» à partir d'une combinaison d'éléments pluriels.

3. 2. Le modèle « multipolaire » de Johnson

Dans un désir de sortir de l'impasse que constitue la seule alternative entre une anthropologie dualiste et une anthropologie androgyne ou « unisexe » qui gomme la différence sexuelle, Johnson propose une autre vision de l'anthropologie, réconciliatrice de ces oppositions:

¹⁷ "La masculinité du Christ", p. 148.

¹⁸ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 250.

¹⁹ Voir Anne E. CARR: *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. traduction française : *La Femme dans l'Église: Tradition chrétienne et théologie féministe*.

Par-delà l'impasse apparaissent ces oppositions : une seule nature humaine célébrée dans une interdépendance de multiples différences. Non pas vision binaire de deux natures masculine et féminine, à jamais prédéterminées, ni réduction à un idéal unique, mais diversité de manières d'être humain ; un jeu multipolaire de combinaisons d'éléments humains, dont la sexualité n'est qu'un parmi d'autres. L'existence humaine a un caractère multidimensionnel.²⁰

La personne humaine apparaît ainsi comme une unité complexe, résultant d'une combinaison d'influences multiples et de facteurs sociologiques divers. La pluralité de ces éléments est énumérée dans une analyse élaborée par Johnson, à partir de la réflexion d'Edward Schillebeeckx:

Toutes les personnes sont constituées d'un certain nombre de constantes anthropologiques, éléments essentiels, intrinsèques à leur identité. Parmi ces constantes, on compte : le rapport à son propre corps, et donc à sa propre sexualité, instrument de la conscience humaine ; le rapport, par l'intermédiaire du corps, à tout le réseau écologique de la terre ; le rapport à d'autres personnes importantes, matrice où naît l'individualité ; le rapport aux structures sociales, politiques et économiques ; le conditionnement par le temps et le lieu historiques ; le jeu de la théorie dans la pratique de sa culture, par opposition à l'instant seul ; l'orientation vers l'espoir et l'appel de l'avenir. Les constantes se conditionnent mutuellement et, dans leur combinaisons infinies, sont constitutives de l'humanité de chaque personne.²¹

Le jeu de ces combinaisons d'éléments qui constituent les constantes anthropologiques permet d'expliquer les différences individuelles de chaque personne humaine, ainsi que les différences entre les races, les cultures et le conditionnement historique. Elle élargit notre vision, en dépassant l'explication réductrice par la seule différence sexuelle:

C'est être myope que d'isoler la sexualité comme étant toujours et partout plus fondamentale pour l'existence historique concrète que n'importe laquelle de ces constantes.²²

Selon Johnson, il faut intégrer la sexualité comme une composante parmi d'autres de la personne humaine totale, dans une vision holistique, plutôt que d'en faire la seule condition et la « pierre de touche » de l'identité personnelle.²³

²⁰ Elizabeth A. JOHNSON : « *La masculinité du Christ* », p. 148.

²¹ Ibid. p. 149, et note 4. Voir également *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 54 et pp. 251-253.

²² Ibid. p. 149.

²³ Ibid. p. 150.

Adopter la vision d'une anthropologie « multipolaire », dans laquelle cette combinatoire d'éléments variés joue pour donner des différences individuelles multiples et complexes, c'est aussi accepter et même célébrer la diversité humaine:

Le modèle anthropologique d'une seule nature humaine représentée dans la multiplicité des différences va au-delà des modèles opposés du dualisme fondé sur le sexe ou de la similitude d'individus abstraits, pour célébrer la diversité comme entièrement normale.²⁴

Dans une telle optique, les différences entre êtres humains dépassent la dualité des genres, pour s'ouvrir à toute la diversité des personnes humaines, dans toute leur complexité. Accepter et célébrer les différences débouche sur une pratique de relationnalité qui dynamise la communauté humaine:

L'individualité de la personne, combinaison particulière de constantes anthropologiques entre des myriades d'autres configurations concrètes, est donc respectée. Respectée aussi la différence elle-même, qui sera tenue pour un moteur de la dynamique communautaire et non pour un obstacle au lien social.²⁵

Johnson insiste sur l'égalité entre les personnes humaines qui promeut des relations mutuelles entre femmes et hommes, ainsi qu'entre toutes les personnes de race, classe sociale et culture différentes. Son anthropologie est un égalitarisme inclusif de toutes les différences. Dans son dernier ouvrage (2003), Johnson refuse nettement le dualisme des genres comme étant contraire à l'égalité fondamentale des femmes et des hommes:

[...] gender dualism functions to maintain unjust distribution of social power between women and men. By defining the feminine as dependent, devoted, and receptive, and thereby declaring the essential woman incapable of representing any authority beyond herself, it denies women access to the task of shaping the community's cultural institutions, laws, and symbols.²⁶

Elle reconnaît également que le dualisme des genres ne permet pas de rendre compte de la diversité des personnes, compte tenu de leur orientation sexuelle et de leur humanité concrète:

²⁴ Ibid. p. 150. Voir également *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 252.

²⁵ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 252.

²⁶ Elizabeth A. JOHNSON: *Truly Our Sister*, pp. 67-68.

Gender dualism also suppresses the fact that persons actually exist who are homosexual, or bisexual or intersexed. This dualistic theory does not do justice to their concrete humanity, basically rendering them invisible.²⁷

Le dualisme des genres serait également, selon Johnson, raciste et classiste; il ne permettrait pas d'intégrer l'expérience humaine des femmes appartenant à d'autres races que la race caucasienne et à d'autres classes sociales que la couche privilégiée des classes moyennes, nord-américaines ou européennes. C'est ce que font ressortir les théologies dites « *womanist* » ou « *mujerista* » qui critiquent le concept patriarcal du féminin comme étant lié à une race et une classe spécifique, qui est celle de l'élite à laquelle appartiennent les hommes qui ont forgé ce concept.²⁸ Je reviendrai sur cette critique du dualisme des genres que fait Johnson, à partir de la théorie féministe des genres. C'est surtout dans les textes consacrés à la mariologie que Johnson établit cette critique. Mais elle a également élaboré sa propre théorie anthropologique basée sur l'égalité des femmes comme *imago dei* et *imago Christi*.

4. 1. Les femmes comme Images de Dieu/e et Images du Christ

Faisant référence au concept théologique classique de l'*imago dei* et au texte de la Genèse qui fait mention de la création de l'être humain, homme et femme (Gen. 1: 26-28a), Johnson affirme:

This text makes a major claim : women and men together, equally, relationally, as human beings, are created in the image and likeness of God. Not one more than the other, not one over the other, but together as the human race.²⁹

Le premier récit de la création de l'humanité homme-femme a servi de base à l'élaboration de la doctrine de l'*imago dei*, c'est-à-dire de la création à l'image de Dieu/e,

²⁷ Ibid. p. 68.

²⁸ Voir *ibid.* p. 96.

²⁹ Elizabeth A. JOHNSON: " *Imaging God, Embodying Christ: Women as Sign of the Times*," dans *The Church Women want: Catholic Women in Dialogue*, Elizabeth A. JOHNSON (dir), Crossroad, New York, 2002, pp. 45-59, p.48.

dont la femme et l'homme sont également porteurs. Johnson réaffirme sans ambiguïté la pleine et égale participation des femmes à cette image de Dieu/e, tout en reconnaissant que la tradition théologique classique n'en a pas toujours fait autant. Le parcours historique de cette doctrine, que j'ai retracé à la suite de Rosemary Radford Ruether,³⁰ suffit amplement à le démontrer. Johnson ne s'étend pas sur les difficultés de ce parcours, mais en tire les conséquences pour le principe de la pleine humanité et dignité des femmes concrètes:

La prise de conscience actuelle de la valeur propre de l'être de la femme s'accompagne d'une appropriation, à un niveau fondamental, de la doctrine de l'*imago Dei*. [...] C'est toute la réalité des femmes dont on affirme qu'elle est créée par Dieu et qu'elle a qualité d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Sur le plan pratique, cela se traduit par un impératif moral de respect de la femme, de préservation de l'intégrité de l'image vivante de Dieu, de promotion de cette image par une praxis transformatrice.³¹

Johnson reconnaît également que la participation égale des femmes à l'image de Dieu/e a été réaffirmée fortement par le magistère de l'Église catholique, surtout dans la Constitution de l'Église dans le monde moderne (*Gaudium et Spes*)³² et dans d'autres documents récents du magistère romain, en particulier dans l'encyclique de Jean-Paul II, *Mulieris Dignitatem* (1988).³³ Quelles que soient les difficultés que pose ce dernier document quant à l'anthropologie dualiste qui le sous-tend, ce texte affirme haut et fort le principe de l'égalité des femmes, créées à l'image de Dieu et, partant, de l'« essentielle » égalité de l'homme et de la femme, du point de vue de leur humanité.³⁴ Johnson s'appuie sur ces documents récents pour affirmer avec vigueur que les femmes représentent dans toute sa plénitude l'image de Dieu/e, et cela est confirmé par l'utilisation de métaphores

³⁰ Voir plus haut, chapitre 4.

³¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 117.

³² Voir *Gaudium et Spes*, La Constitution pastorale de L'Église dans le monde de ce temps, & 29, dans *Vatican II: Les seize documents conciliaires*, Paul-Aimé Martin (dir.), Fides, Montréal, 1967.

³³ Cette lettre apostolique est parue en français sous le titre: *La dignité et la vocation de la femme*, Fides, Montréal, 1988.

³⁴ Voir sur ce point, Elizabeth A. JOHNSON: "Imaging God, Embodying Christ: Women as Sign of the Times" dans op. cit. p. 50-52.

féminines pour parler de Dieu/e, comme je l'ai montré dans la première partie de ma thèse. Il y a donc une corrélation, dans la pensée de Johnson, entre le discours de Dieu/e utilisant des métaphores féminines ou tirées de l'expérience des femmes, et une vision anthropologique de la pleine humanité des femmes et de l'intégralité de leur être à l'image de Dieu/e.

Johnson prend également appui sur la dimension christologique du discours de Dieu/e et affirme que les femmes sont non seulement à l'image de Dieu/e, mais encore à l'image du Christ: elles sont christomorphiques, ou *imago Christi*. Citant la lettre de Paul aux Galates, en particulier Gal.3 :27-28, Johnson rappelle que ce texte, probablement un hymne baptismal antérieur à Paul lui-même, constitue la source principale d'une anthropologie égalitaire dans le Nouveau Testament. Il proclame que, par le baptême, le chrétien devient une créature nouvelle, identifiée au Christ Jésus, dans sa vie, sa mort et sa résurrection. Ceci a des conséquences profondes sur la vie des baptisés/es, selon Johnson:

Cette identification concerne le chrétien dans son rapport nouveau à une entité collective, dans sa vie nouvelle comme membre du Christ total. Par conséquent, les baptisés sont recréés dans toutes les dimensions de leur existence : 'Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ' (2 Co 5, 17).³⁵

La création nouvelle de la personne baptisée concerne aussi la dimension sociale et collective de son existence historique et, de ce fait, dépasse toute distinction de sexe, de classe sociale ou de race: tous ne font qu'un dans le Christ. De plus, selon Paul, les chrétiens qui vivent de la vie du Christ deviennent l'image (icône) du Christ total. Ils deviennent conformes (*sym-morphos*) à l'image (*eikon*) du Christ, et cela sans distinction basée sur le sexe de la personne. Johnson, commentant le texte de Rm. 8, 29, affirme:

La terminologie grecque employée ici est instructive, qui désigne les membres de la communauté comme *sym-morphos* à l'*eikon* : une identité fondée sur la forme de la ressemblance, sur une conformité à l'image du Christ. Ces textes n'expriment aucune

³⁵ Dieu au-delà du masculin et du féminin, p. 118.

distinction fondée sur le sexe, que n'appelle d'ailleurs aucunement la dimension christomorphique de l'existence chrétienne. De plus, la reconnaissance chez la femme de l'image du Christ n'exige pas qu'il soit fait abstraction de sa féminité, de sa sexualité.³⁶

Johnson est très claire sur ce point: la conformité à l'image du Christ, veut dire à l'image du Christ ressuscité, et non à l'image du Jésus masculin de l'histoire. Il s'agit d'une réalité théologique, à laquelle participent tous les baptisés/es, hommes ou femmes, et non d'une simple ressemblance basée sur des caractéristiques physiologiques:

Être christomorphique n'est pas un don distinctif du sexe. L'image du Christ ne réside pas dans la ressemblance sexuelle avec l'homme humain Jésus, mais dans la ressemblance avec la forme narrative de sa vie dans le monde, miséricordieuse, libératrice, par la puissance de l'Esprit. Théologiquement, la capacité des femmes et des hommes d'être *sym-morphos* de l'*eikon* du Christ est identique.³⁷

Pour affirmer la conformité des femmes à cette image du Christ, Johnson peut s'appuyer sur une longue tradition chrétienne et théologique, depuis le temps des martyrs jusqu'à nos jours. En effet, les Actes des Apôtres affirment déjà l'identité du Christ Jésus avec les chrétiens persécutés par Saul (Ac 9 :1-5)³⁸ et une longue tradition soutient que les femmes martyrisées aussi bien que les hommes, deviennent "conformes" et "assimilées" à l'image du Christ. Ainsi, conclut Johnson:

Le Christ peut être représenté sous une forme masculine ou féminine, il peut nous apparaître comme *christa* ou *christus*, mais c'est toujours une sacramentalité identique qui unit toute personne crucifiée à Jésus Christ. La forme de leur soeur est pour les croyants la forme du Christ: les yeux de la foi reconnaissent un christomorphisme profond dans l'existence des femmes qui donnent librement leur vie dans la mouvance de l'Esprit.³⁹

Cette tradition de voir dans les martyres l'image du Christ est réaffirmée par les documents de Vatican II et symbolisée par des événements récents, comme le martyre de quatre

³⁶ Ibid. p. 120.

³⁷ "La masculinité du Christ" dans op.cit. p. 153. Voir également E. A. JOHNSON: "Imaging God, Embodying Christ: Women as a sign of the Times", dans op. cit. pp. 56-57.

³⁸ Voir Ibid. p. 153.

³⁹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 121.

religieuses au Salvador dans les années 1980.⁴⁰ On peut les interpréter dans le prolongement d'une théologie du baptême ou d'une ecclésiologie qui affirme que tous les baptisés/es sont les membres du Corps du Christ, sans distinction aucune entre les sexes. Ces diverses traditions théologiques impliquent une vision anthropologique égalitaire entre les membres de la communauté chrétienne et s'enracinent dans une interprétation égalitaire du baptême, comme le prouvent nos liturgies actuelles:

L'égalitarisme fondamental qu'expriment les traditions concernant respectivement le baptême et le martyre se poursuit aujourd'hui dans la liturgie baptismale, et dans la liturgie funéraire qui se déploie sous l'horizon originaire du baptême.⁴¹

À partir de la théologie du baptême et de l'incorporation de tous les baptisés/es dans le Corps du Christ, sans distinction de sexe, de race ou de classe sociale, Johnson conclut à la pleine égalité des femmes dans leur capacité à représenter l'image du Christ, aussi bien qu'à leur capacité théologique d'être porteuses de l'*imago dei*. Cette capacité est le privilège de tout être humain, quels que soient son sexe ou ses particularités anthropologiques:

La capacité fondamentale d'être porteur de l'image de Dieu et de l'image du Christ ne saurait être réduite, chez une personne, en fonction de son sexe. L'expérience religieuse nouvelle des femmes, renforcée par une analyse théologique féministe, a restauré cette intelligence de l'identité théologique des femmes et apporté un démenti énergique à toutes les perspectives réductrices à cet égard.⁴²

La reconnaissance de l'humanité intégrale des femmes, illustrée par leur capacité à être de plein droit porteuses de l'image de Dieu/e et de l'image du Christ, permet de fonder l'égalité anthropologique des deux sexes, et de réfuter le dualisme anthropologique qui règne malheureusement encore dans la pensée de certains théologiens catholiques ou du magistère romain. Johnson affirme encore nettement:

⁴⁰ Voir *ibid.* pp. 121-123.

⁴¹ *Ibid.* pp. 122-123.

⁴² *Ibid.* p. 123.

The ambiguity of recent vintage regarding women's capacity to be images of Christ is truly unfortunate, for it has no basis in doctrine and in fact contradicts the central teaching of the church. Created women, baptized women, martyred women, sinful and redeemed women, holy women of all varieties : all are genuinely *imago Dei*, *imago Christi*. Anything less distorts God's good creation and shortchanges the theological truth of women's identity in Christ.⁴³

Johnson étaye son anthropologie théologique égalitaire par la doctrine classique de l'*imago Dei* et de l'*imago Christi*, dont elle affirme sans ambiguïté qu'elle s'applique également aux femmes, dans leur identité chrétienne de membres à part entière du Corps du Christ. Cette identité revêt un caractère relationnel qui conduit nécessairement à reconnaître l'égalité et la mutualité de tous et toutes dans le Christ ressuscité. Cette réalité comporte une dimension spirituelle ou pneumatologique affirme Johnson:

De plus, le Christ total est un être-personnel collectif, une réalité relationnelle, celle d'une humanité rachetée qui chemine à la lumière du récit historique du témoignage d'amour compatissant, libérateur, de Jésus : l'existence du Christ est essentiellement pneumatologique.⁴⁴

Aussi Johnson examine-t-elle moins que Ruether le cheminement historique des femmes en quête de libération, mais cherche davantage la dimension pneumatologique de leur expérience de libération et d'incorporation dans le Christ. Elle exprime cette réalité spirituelle par le symbole de la communion des saints, qu'il s'agira d'expliciter dans la section suivante.

4. 2. La communion des saints comme symbole de la mutualité dans le Christ

Dans un ouvrage intitulé *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*,⁴⁵ Johnson a recouvré et réinterprété dans une perspective féministe le symbole quelque peu oublié de la *communio sanctorum* ou communion des saints. Cette doctrine, peu connue des fidèles de l'Église catholique, affirme que tous les

⁴³ "Imaging God, Embodying Christ: Women as Sign of the Times" dans op. cit. p. 37.

⁴⁴ *Dieu au delà du masculin et du féminin*, p. 119.

⁴⁵ Elizabeth A. JOHNSON: *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, Continuum/Novalis, New York /Ottawa, 1998.

baptisés/es, vivants ou morts, sont en communion les uns avec les autres dans le Christ total, par l'Esprit.⁴⁶ Elle revêt ainsi une dimension eschatologique et cosmique qui unit toutes les générations humaines, ainsi que toute la création, dans une unité profonde et spirituelle en Dieu/e:

Put positively, the symbol signifies the relationship flowing among an intergenerational company of persons profoundly touched by the sacred, sharing in the cosmic community of life which is also sacred. Ultimately, it points to the Creator Spirit who vivifies creation, weaves interconnections, and makes holy the world.⁴⁷

Sans entrer ici dans toute la complexité et l'évolution historique de ce symbole, je voudrais seulement expliciter comment, pour Johnson, il peut signifier une interconnexion dans la mutualité des relations, et je soulignerai dans cette partie surtout les relations entre humains de toutes les races, classes sociales et époques. Comme le symbole théologique de la Trinité exprime la relationnalité et la mutualité des trois « personnes » divines, le symbole de la communion des saints sert à exprimer la relationnalité entre toutes les personnes humaines qui deviennent, par la grâce, amies de Dieu-Sophia. Se fondant sur un texte du Livre de la Sagesse (Sag. 7 : 27) Johnson applique ce texte aux « amis/es de Sophia » de tous les lieux et de tous les temps ; la métaphore fondatrice devient le cercle des compagnons et amis de l'Esprit-Sophia:

This text [Sag. 7:27], when applied to the communion of saints, succeeds in structuring those who respond to grace into a circle of companions by the power of Spirit-Sophia. It became the guiding intuition of my exploration.⁴⁸

C'est seulement au terme d'une longue investigation dans l'histoire des doctrines théologiques des Églises catholique et protestante et d'une reformulation contemporaine, à

⁴⁶ Pour une plus ample présentation de cette doctrine et son évolution historique, voir *op. cit.*, chap. 1, pp. 7-21. Pour une présentation de la doctrine telle que formulée au Concile de Vatican II, voir la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, dans *Vatican II : Les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal/Paris, 1967, chap. 7, pp. 77-82.

⁴⁷ *Friends of God and Prophets*, p. 2.

⁴⁸ Ibid. p. 2. Le texte cité par Johnson est Sagesse 7 : 27 : « et, au long des âges, elle [la Sagesse] passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu et des prophètes. » Traduction de la TOB.

la lumière de Vatican II, que Johnson réinterprète ce symbole de la communion des saints en termes favorables à une théologie féministe, et de manière totalement inclusive:

While the term itself springs from the experience of grace within the church, the communion of saints does not limit divine blessing to its own circle. Within human cultures everywhere, Spirit-Sophia calls every human being to fidelity and love, awakening knowledge of the truth and inspiring deeds of compassion and justice. The friends of God and prophets are found in every nation and tongue, culture and religion, and even among religion's cultured despisers. [...] the communion of saints embraces all women and men who hear Holy Wisdom's call and follow her path to righteousness : 'whoever finds me finds life'.⁴⁹

Ainsi dépouillé de son interprétation trop exclusivement chrétienne, le symbole de la communion des saints peut servir à exprimer une relationnalité constitutive de l'humanité, servant de lien entre toutes les cultures dans le même temps et au-delà même du temps que nous expérimentons. Elargissant encore la signification de ce symbole, Johnson affirme en conclusion de cet ouvrage:

The communion of saints is another such symbol, developed in Christian usage to express the experience of persons connected to one another in virtue of being connected to the sacred mystery at the heart of the world. Potentially, it is a most inclusive symbol for it not only relates disparate cultural groups around the world at any one time, and women with men, and the most socially marginalized with the powerful, all within an egalitarian community of grace, but also the living with the dead and the yet to be born, all seekers of the divine, in a circle around the eucharistic table, the body of Christ which encompasses the earth itself.⁵⁰

L'inclusivité du symbole de la communion des saints est telle qu'elle évoque non seulement les relations entre les humains de tous les lieux et de tous les temps, mais encore les relations entre toutes les créatures du cosmos. Dépassant ainsi toute forme d'anthropocentrisme, Johnson étend à la création tout entière la forme de communauté et d'interconnexion qui caractérise la communion des saints:

As scientific and ecological concern reposition the human race in relation to the natural world, however, the realization dawns that the greatest community of all is the world itself, which has spawned the human race and which sustains its life at every moment.

⁴⁹ Ibid. p. 220.

⁵⁰ Ibid. p. 262.

In a physical and biological sense, interrelationship is not an appendage to the natural order but its very lifeblood.⁵¹

L'univers est ainsi lié à l'évolution finale de la race humaine ainsi qu'à toutes les créatures, dont aucune ne peut exister séparément et sans lien avec la totalité de tout ce qui existe. Car l'univers est animé par la même force qui vivifie toute créature, la puissance de l'Esprit divin qui devient ainsi la force animatrice de la communion des saints. Citant le théologien Jürgen Moltmann, Johnson affirme:

'The existence, the life, and the warp and weft of interrelationships subsists in the Spirit', for it is in God that all things live and move and have their being. Therefore, he continues, 'nothing in the world exists, lives, and moves *of itself*. Everything exists, lives, and moves *in others*, in one another, in the cosmic interrelations of the divine Spirit. So it is only the community of creation in the Spirit itself that can be called fundamental.' This many-faceted community, which includes human beings, is the primordial *communio sanctorum* by the power of the Spirit.⁵²

On peut donc affirmer, avec Johnson, que le symbole de la communion des saints est un symbole totalement inclusif qui manifeste la relationnalité et l'interconnexion de tous les êtres créés, humains ou non-humains, de tous les lieux et de tous les temps, et que l'entière variété du cosmos est représentée dans cette communauté des saints, qui englobe tout ce qui existe. Ainsi, conclut Johnson:

The *communio sanctorum* signifies a 'communion in the holy': holy people and holy things in interrelationship. Thus, from within the symbol itself a way opens to include all beings, sacred bread and wine, certainly, but also the primordial sacrament, the sacred earth itself. The communion of saints has an ecological, cosmic dimension.⁵³

Ainsi l'anthropologie théologique de relationnalité et de mutualité de Johnson débouche-t-elle sur une véritable cosmologie, qui souligne une interdépendance à l'échelle planétaire. Cette dimension cosmologique la rapproche de Sallie McFague, comme je le montrerai au chapitre suivant.

⁵¹ Ibid. p. 240.

⁵² Ibid. p. 240. La citation de Moltmann est tirée de *God in Creation*, traduction anglaise de Margaret Kohl, Harper & Row, San Francisco, 1985, p. 11 (en italique dans le texte).

⁵³ Ibid. p. 241.

5. Conclusion.

J'ai tenté de montrer dans ce chapitre comment s'articulent les divers éléments d'une reconstruction de l'anthropologie théologique chez Elizabeth A. Johnson. Venant d'une perspective de théologie de la libération, elle enracine sa réflexion anthropologique dans l'expérience des femmes qui luttent contre l'oppression du système patriarcal. Elle décrit ensuite la dynamique d'une conversion féministe qui aboutit à la reconnaissance de la pleine humanité des femmes et à la dignité de leur être. J'ai présenté brièvement, la critique du dualisme de l'anthropologie théologique traditionnelle qu'élabore la théologienne. J'ai montré comment elle construit sa propre position anthropologique, qui prend appui sur le principe de l'humanité intégrale des femmes et qui consiste en un modèle multipolaire de caractéristiques anthropologiques, dont la différence sexuelle n'en constitue qu'une parmi d'autres.

Cette pleine humanité s'enracine dans le thème théologique de l'*imago dei*, qui insiste sur l'égalité de l'humanité homme-femme comme créée à l'image de Dieu/e. L'égalité dans la différence et la mutualité des relations sont encore réaffirmées par le fait que les femmes participent également dans le Corps total du Christ et deviennent par le baptême *imago Christi*, au même titre que les hommes. Enfin, j'ai montré comment la théologienne comprend et réinterprète le symbole de la communion des saints, dans le sens d'une vision inclusive de Dieu-Sophia et d'une mutualité des relations entre toutes les créatures du cosmos, humaines et non-humaines. C'est ainsi que la position anthropologique d'Elizabeth A. Johnson débouche sur une vision cosmologique qui se déploie à partir du symbole de la communion des saints. Cette vision la rapproche de celle de Sallie McFague, comme je le montrerai au chapitre suivant.

En conclusion de ce chapitre, je ne peux qu'exprimer mon accord avec la vision féministe et théologique présentée par Johnson. Celle-ci me paraît suffisamment vaste pour embrasser

l'univers entier, sans que pour autant les femmes soient oubliées ou rendues invisibles. Alliant à la critique féministe de la complémentarité des sexes, un sens de l'égalité et de la mutualité dans le respect de toutes les différences, elle joint la sagesse de la vision féministe à celle venue de la tradition chrétienne égalitaire, telle qu'on la trouve dans les premiers textes de Paul (par exemple Gal.3 :28). Elle tente de tracer une « voie médiane » entre les tenants de la tradition « littérale » et certaines féministes, ainsi que le constate une de ses commentatrices:

As a *via media* Johnson's work may remain unpersuasive to biblical literalists, or to some feminists impatient with an effort to redeem elements of the admittedly patriarchal classical tradition. Many, however, especially women, will find in this text [She Who Is] the liberating recognition that their experience of God and themselves is not foreign to the Christian tradition. The release of this forgotten or suppressed dimension of the tradition gives hope for a consequent reordering of human relationships to express equal relations of mutuality leading to liberating praxis.⁵⁴

Il me paraît important de souligner, en conclusion de ce chapitre, la cohérence de la vision de Johnson qui exprime clairement la corrélation entre la relationnalité de Dieu-Sophia, telle que décrite dans le chapitre trois, avec une compréhension de la relationnalité des femmes et de la mutualité des relations entre femmes et hommes, aussi bien qu'entre humains et créatures non-humaines, dont le symbole de la communion des saints est une expression adéquate. Cette vision me guidera dans la troisième partie de la thèse, où je tenterai de thématiser une anthropologie théologique de mutualité.

⁵⁴ Mary E. HINES: "She Who Is: The Mystery of God in Feminist, Theological Discourse," article de recension dans *Horizons: Journal of the College Theology Society*, vol. 20 (Fall 1993), pp. 324-344, p. 331.

Chapitre 6: L'anthropologie et la cosmologie d'inclusivité et de partenariat chez

Sallie McFague

1. Introduction

Sallie McFague adopte des approches méthodologiques diverses, selon les différentes étapes de sa réflexion théologique. Pour cet exposé de son anthropologie, je couvrirai la période de son oeuvre allant de *Metaphorical Theology* (1982) à *Life Abundant* (2001), en passant par *Models of God* (1987) et pour sa cosmologie *The Body of God* (1993).

Je traiterai d'abord de sa critique d'une anthropologie androcentrique et dualiste. Cette théologienne qui se dit explicitement féministe choisit cependant une autre approche que celle de la théologie féministe de la libération. C'est sur des bases différentes qu'elle appuie et étaye sa critique d'une anthropologie et d'une cosmologie dualistes. Elle propose de dépasser non seulement l'androcentrisme de la théologie traditionnelle, mais encore son anthropocentrisme. Elle s'appuie sur une définition égalitaire du paradigme chrétien, afin de reconstruire une vision inclusive des relations entre toutes les créatures, humaines et non-humaines. Celles-ci peuvent se caractériser comme des relations d'interdépendance et d'interconnexion, mais aussi de mutualité, et conduisent l'humanité à assumer une responsabilité à l'égard de la sauvegarde de l'environnement et de la survie des espèces, en partenariat avec Dieu/e. Je montrerai comment les modèles de Dieu/e élaborés par McFague conduisent à l'extension de l'anthropologie vers une véritable cosmologie « chrétienne » et inclusive.

2. 1. La critique de l'anthropologie dualiste et androcentrique

Bien que Sallie McFague ne situe pas le point de départ de sa réflexion dans l'expérience des femmes, mais plutôt dans une démarche constructiviste, elle n'en reste pas moins une féministe avouée qui critique la vision du monde androcentrique et patriarcale. À la fin de

son ouvrage *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language* (1982), elle présente une critique générale du patriarcat en tant que système dualiste qui sépare et divise la réalité en deux « parties » non-égales, en sujet et objet, en Dieu transcendant et l'humanité. McFague affirme que ce système constitue la racine de tous les dualismes:

At the heart of patriarchalism as root-metaphor is a subject-object split in which man is envisioned over against God and vice-versa. God, as transcendent being, is man's superior Other and woman in this hierarchy becomes man's inferior other. From the basic dualism of a righteous God and sinful man, other dualisms develop – mind/body, spirituality/carnality, truth/appearance, life/death – which are projected upon men and women as their 'natures', with the feminine becoming 'the symbol of the repressed, subjugated and dreaded 'abysmal' side of 'man''.¹

McFague reprend à Ruether la ligne d'argumentation selon laquelle le patriarcat est à l'origine des divisions subséquentes de la société occidentale en hiérarchies de domination/subordination, dont la femme représente généralement le pôle inférieur, subordonné, et l'homme le pôle supérieur, dominant. McFague insiste particulièrement sur l'aspect, déterminant pour l'anthropologie selon elle, des métaphores utilisées pour parler de Dieu qui construisent des modèles du divin se référant presque exclusivement au monde masculin, au détriment de l'image des femmes et de leurs activités:

The assertion that patriarchy reflects the 'natural justice' of the world leads directly to the second point of the feminist critique of patriarchy: the interactive character of models means that men not only model God, but God, in return, bestows divine qualities on men. [...] The way to make it [this point] most sharply is to state the obverse: women do not model God and, hence, do not become 'named' by God. Their existence, unlike that of men, is not elevated and defined; they live, quite literally, in 'no man's land', where their biological and traditional functions as wife, mother, sister, housekeeper, and so on have not received idealization and standard setting as have men's functions as husband, father, brother, master.²

Cette prise de conscience se situe au point de départ de sa réflexion théologique aussi bien que de son anthropologie, qui sont liées selon cette théologienne. Elle en déduit la

¹ Sallie McFAGUE: *Metaphorical Theology*, p. 148. La citation est tirée de Rosemary R. RUETHER: *New Woman/New Earth*, p. 74.

² Ibid. p. 149.

nécessité d'inclure dans le discours de Dieu/e des métaphores et modèles empruntés à l'expérience des femmes, afin de rendre justice à celles-ci et de leur permettre de construire leur identité propre. Notant l'absence de modèle féminin de Dieu/e dans la tradition chrétienne, McFague remarque son incapacité à traduire l'expérience et l'image que les femmes ont d'elles-mêmes, ce qui les empêche de se nommer:

But the model excludes women as well by not naming them, by refusing to include their functions and occupations as metaphors for God, that will return to them as models for their self-identity. The patriarchal model oppresses women as much by what it *not* say about woman as by what it *does* say. What it does say defines her as inferior; what it does not say leaves her without alternatives.³

Toutefois, tout en soutenant l'égalité des femmes et des hommes, ainsi que la nécessité de représenter Dieu/e par des métaphores ou modèles empruntés à l'expérience des femmes, McFague n'adopte pas une stratégie spécifiquement féministe. Pour elle, la libération des femmes doit s'inscrire dans une libération humaine globale dont l'expérience des femmes n'est pas la seule norme. Expliquant sa position comme celle d'une théologienne féministe réformiste, qui veut rester à l'intérieur du paradigme chrétien, McFague affirme:

Reformist feminist theologians are certainly not opposed to women's liberation; rather, they believe that such liberation can happen only as it occurs for all people and they interpret the root-metaphor of Christianity in liberationist, not patriarchal terms.⁴

McFague souligne la nécessité d'inclure des images féminines dans ses modèles de Dieu/e, comme je l'ai exposé dans la première partie de ma thèse, mais non dans le but d'affirmer une différence essentielle, ontologique, entre les hommes et les femmes, mais plutôt dans celui d'enrichir notre compréhension de la relation entre Dieu/e et l'humanité.

Sa position anthropologique diffère à la fois du modèle traditionnel dualiste (deux « natures », masculine et féminine, opposées ou complémentaires) et du modèle proposé par les féministes (une « nature » androgyne), mais elle propose un autre modèle basé sur la

³ Ibid. p. 150 (en italique dans le texte).

⁴ Ibid. p. 153.

relationnalité. Elle refuse, quant à elle, d'absolutiser la différence sexuelle, et ce refus lui paraît conforme à la tradition judéo-chrétienne:

One of the special if not unique features of the Judeo-Christian tradition has been its refusal to absolutize the sexual difference into a dualistic opposition. This refusal allows for the possibility that just as God transcends sexuality, so we, as created in that image, are not determined by our sex; in other words, the sexual difference is not more basic than the common humanity shared by men and women.⁵

Ce point est crucial pour comprendre la position anthropologique de McFague qui refuse tout dualisme (la position des deux « natures »), ainsi que l'androgynisme (une définition unique de la « nature humaine »), et tout essentialisme, c'est-à-dire un modèle qui serait fondé sur une certaine conception de la « nature humaine » comme donné immuable. Elle propose plutôt un modèle élaboré à partir des divers types de relations, entre l'humain et le divin, puis entre tous les êtres humains entre eux.

McFague réinterprète la notion anthropologique de l'*imago dei* dans un sens métaphorique, en soulignant que l'« image de Dieu » est elle-même une métaphore utilisée pour parler de Dieu/e, en termes compréhensibles selon l'expérience humaine des relations entre femmes et hommes, et non déterminante quant à l'être de Dieu/e:

In sum, sexual differentiation is a basic and appropriate metaphor for pointing to the divine-human relationship, but even as God transcends 'the image of God', so we, created in that image, are not determined by the sexual difference. Tribble's exegesis licenses male and female imagery for God with the qualification that such imagery neither describes God nor legitimates any hierarchical masculine/feminine stereotypes for human beings.⁶

De manière générale, McFague rejette l'argumentation de la théologie classique qui voit dans la doctrine de l'*imago dei* le modèle d'une humanité « à deux natures », de même qu'elle refuse de parler d'androgynie. Selon elle, l'être humain est formé par un tissu de relations diverses: relation au monde, relations des êtres humains entre eux, selon les modes

⁵ *Metaphorical Theology*, p. 168.

⁶ Ibid. p. 169. L'argument renvoie à l'analyse exégétique de Gen. 1: 26-27 de Phyllis TRIBBLE dans *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia, 1978, pp. 16-21.

de la parentalité, de l'amour réciproque ou de l'amitié mutuelle, relations avec toutes les créatures non-humaines et relation avec Dieu/e. C'est l'ensemble de toutes ces relations qui forment l'être humain, et non seulement la différenciation sexuelle. Cette vision se rapproche du modèle « multipolaire » proposé par Elizabeth A. Johnson.

Sa critique du dualisme traditionnel et d'une conception hiérarchique des rapports entre Dieu/e et les humains porte également sur les relations entre les êtres humains entre eux et avec les créatures non-humaines. Cela revient aussi à questionner le dualisme posé par la théologie traditionnelle entre corps/âme, matière/esprit, humain/ non-humain etc. Ce système de dualités binaires est, selon elle, la source de toutes sortes d'oppressions:

But a dualism of king and subjects is intrinsically hierarchical and encourages hierarchical, dualistic thinking of the sort that fueled many kinds of oppression, including (in addition to that of the nonhuman by the human) those arising from the cleavages of male/female, white/colored, rich/poor, Christian/ non-Christian, and mind/body. The monarchical model encourages a way of thinking that is pervasive and pernicious, in a time when exactly the opposite is needed as a basic pattern.⁷

Dans un de ses derniers ouvrages, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (2001), McFague redéfinit la notion de l'être humain, à la lumière de la critique postmoderne et des théologies de la libération, comme étant marqué par la différence, et met en garde contre toute tentation universalisante:

In the last few decades postmodernism and the liberation theologies have made us all very aware of this: the different voices of race, class, gender, sexual orientation, physical capabilities, and so on have unmasked universal, absolute statements as power maneuvers.⁸

Selon elle, il faut constater la disparition de l'être humain « hégémonique » de la civilisation occidentale, qui représente une sorte de mythe, malgré sa présence encore trop marquée dans les mentalités contemporaines:

This hegemonic human being, the human being who comes to mind when the words are spoken or written, is white, male, Western, heterosexual, youthful, educated, able-

⁷ *Models of God*, p. 67.

⁸ *Life Abundant*, p. 46.

bodied, middle-class, and successful. He is the figure in Leonardo da Vinci's drawing of a human being with arms and legs outstretched to the four corners of the cosmos; he is the 'man' of the American Declaration of Independence who is given life, liberty and the pursuit of happiness; he is also the human being who is the object of consumer advertising.⁹

La critique postmoderne a influencé McFague et l'a amenée à remettre en question cet être humain hégémonique que la philosophie occidentale a souvent désigné comme « l'homme ». Cela ne fait que renforcer selon elle la nécessité de critiquer non seulement l'androcentrisme de cette tradition, mais encore son anthropocentrisme.

2. 2. La critique de l'anthropocentrisme

McFague fait la critique non seulement de l'androcentrisme, mais encore de l'anthropocentrisme de la théologie classique, et qui règne encore trop souvent, selon elle, dans des théologies contemporaines. Elle élabore cette critique principalement dans son ouvrage *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987). Elle préconise un abandon de l'anthropocentrisme et de l'individualisme de la théologie classique, qui remonte, selon elle, à Augustin:

It is the beginning of a turn from the anthropocentrism and individualism so deeply embedded in the Western religious tradition, which is nowhere more precisely put than in Augustine's statement in the *Confessions*: 'God and the soul, nothing more, nothing at all.'¹⁰

La tendance à l'anthropocentrisme se poursuit dans la tradition de la Réforme, jusque dans la philosophie et théologie existentialiste du XXème siècle, et même dans la théologie de la libération contemporaine, quoique celle-ci soit plus centrée sur les pauvres et les opprimés. McFague critique également à ce sujet la théologie féministe, bien que, récemment, celle-ci ait adopté un point de vue plus écologique:

Those of us [feminists] within the Christian tradition have much to learn from these sources, but even these feminists [the radical, Goddess- tradition feminists] have not, I believe, focused primarily on the intrinsic value of the non-human in a way sufficient

⁹ Ibid. p. 47

¹⁰ *Models of God*, p. 9.

to bring about the needed change of consciousness. Nor have other forms of liberation theology, which generally speaking are more anthropocentric than is feminist theology.¹¹

En effet, à son avis, les diverses théologies de la libération se sont plutôt concentrées sur les réalités sociales et politico-économiques, dans le but d'y apporter un changement favorable aux classes les plus défavorisées, mais elles demeurent centrées sur les êtres humains en général. Il faudrait, selon McFague, élargir cette préoccupation pour les pauvres et les défavorisés, de façon à y inclure tous les êtres créés:

The principal insight of liberation theologies - that redemption is not the rescue of certain individuals for eternal life in another world but the fulfillment of all humanity in the political and social realities of this world - must be further deprivatized to include the well-being of all life.¹²

C'est dans un souci d'inclusivité à l'égard de toutes les créatures que McFague critique le point de vue anthropocentrique de la théologie classique et d'une grande partie de la théologie contemporaine. Elle critique et « déconstruit » des notions traditionnelles de l'anthropologie, telles l'*imago dei*, le péché et le salut, pour en donner une reconstruction plus inclusive, dans une vision cosmologique qui englobe dans des relations d'interdépendance tous les êtres créés, à l'échelle de l'univers. C'est cette nouvelle vision « cosmologique » que je vais présenter dans ce chapitre, tout en rappelant que la cosmologie de McFague englobe aussi bien son anthropologie.

3. 1. Une vision cosmologique sur le modèle du monde comme le Corps de Dieu/e

Suivant la démarche de la théologie de la construction, McFague reconceptualise et reconstruit selon un nouveau modèle la relation entre Dieu/e et le monde. Après avoir critiqué le modèle monarchique utilisé pendant des siècles pour exprimer cette relation, et qui demeure fondé sur une vision dualiste et hiérarchique de la réalité, McFague propose un

¹¹ *Models of God*, p. 9.

¹² Ibid. p. 7.

nouveau modèle « organique » pour traduire le rapport de Dieu/e au monde: celui-ci serait à comprendre et imaginer selon la métaphore du monde comme le *corps* de Dieu/e. Mc Fague s'interroge :

[I] will suggest below that we consider the world as *God's body*. In what ways is this metaphor an appropriate context for interpreting the destabilizing, nonhierarchical, inclusive vision of fulfillment for all of creation ? How would we feel and act differently in a world that we perceive as the *body of God* ? ¹³

Reconstruire ainsi la relation de Dieu/e au monde sur le modèle du corps revient également à changer notre compréhension de ces rapports, de même que notre vision de Dieu/e comme distant, totalement transcendant et dirigeant le monde d'«en-haut». Dans sa recherche d'un modèle plus adéquat pour traduire les relations entre Dieu/e et le monde, l'humain et le divin, McFague retrouve et réinterprète le modèle de l'incarnation.

McFague élargit la notion de l'incarnation qui, selon la tradition chrétienne, s'est réalisée en l'homme historique Jésus de Nazareth, une fois pour toutes, mais qui, en Jésus ressuscité s'étend, selon elle, à toute la création, affectant également la compréhension de la vulnérabilité de Dieu/e:

The world as God's body, then, may be seen as a way to remythologize the inclusive, suffering love of the cross of Jesus of Nazareth. In both instances, God is at risk in human hands: just as once upon a time in a bygone mythology, human beings killed their God in the body of a man, so now we once again have that power, but in a mythology more appropriate for our time, we would kill our God in the body of the world. ¹⁴

La reconstruction du monde comme le corps de Dieu/e s'inscrit pleinement, selon McFague, dans le paradigme chrétien, car celui-ci, depuis le commencement, a mis l'accent sur la notion d'incarnation: Jésus de Nazareth est compris comme l'incarnation de Dieu/e ou le « Verbe fait chair ». De nombreuses doctrines de la théologie chrétienne reprennent

¹³ Ibid. p. 62 (je souligne).

¹⁴ Ibid. pp. 72-73.

d'une manière ou d'une autre le thème de l'incarnation ou de la présence de Dieu/e au monde. McFague affirme:

Christianity is the religion of the incarnation *par excellence*. Its earliest and most persistent doctrines focus on embodiment: from the incarnation (the Word made flesh) and christology (Christ was fully human) to the eucharist (this is my body, this is my blood), the resurrection of the body, and the church (the Body of Christ who is its head), Christianity has been a religion of the body.¹⁵

Ainsi, la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e est en accord avec l'inclusivité du paradigme chrétien et inclut tous les corps (humains) dans la communauté chrétienne, sans distinction de sexe, de race, de classe ou d'orientation sexuelle. La sexualité devient même valorisée si Dieu/e aime les corps, selon McFague:

[F]urthermore, the model of the world as God's body suggests that God loves bodies: in loving the world, God loves a body. Such a notion is a sharp challenge to the long antibody, antiphysical, antimatter tradition within Christianity. This tradition has repressed healthy sexuality, oppressed women as sexual tempters [...] . To say that God loves bodies is to redress the balance toward a more holistic understanding of fulfillment. It is to say that bodies are worth loving, sexually and otherwise, that passionate love as well as attention to the needs of bodily existence is a part of fulfillment.¹⁶

Si Dieu/e non seulement aime les corps, mais encore possède un corps - le monde -, selon ce modèle, la distinction, ou plutôt le dualisme entre la matière et l'esprit, et partant, la dénigration du corps et de la matière n'ont plus cours. Au contraire, ce modèle met en lumière la continuité entre le corps et l'esprit, la matière et l'énergie, y compris l'énergie spirituelle, et, comme tel, reflète davantage une mentalité contemporaine, marquée par la vision scientifique, post-moderne, ainsi qu'une sensibilité holiste qui valorise le corps:

We *are* bodies, « body and soul ». One of the most important revelations from post-modern science is the continuum between matter and energy (or, more precisely, the unified matter/energy field), which overturns traditional, hierarchical dualisms such as nonliving/living, flesh/spirit, nature/human being.¹⁷

¹⁵ Sallie McFAGUE: *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 14.

¹⁶ *Models of God*, p. 74.

¹⁷ *The Body of God*, p. 16.

Cependant, dans une vision unifiée et organique du monde comme le corps de Dieu/e, nous pouvons nous demander quelle est la place de l'être humain, et de sa liberté, dans ce modèle ? La réponse à cette question va dépendre de la reconstruction de l'anthropologie que nous donne la théologienne, et c'est ce que je voudrais examiner dans les pages qui suivent.

3. 2 La reconstruction d'une anthropologie et d'une cosmologie inclusives

Il me semble important de reconnaître, dès l'abord de cette question, qu'il s'est produit un certain déplacement d'accentuation, dans la réflexion anthropologique, de *Models of God* (1987) à *The Body of God* (1993). La différence majeure entre ces deux ouvrages réside, à mon avis, dans le fait que, dans le premier ouvrage, McFague conserve une herméneutique théologique du récit de création de la Genèse et des notions classiques qui en découlent, telles l'*imago dei*, le péché et la rédemption, même si elle réinterprète et reconstruit ces notions. Dans le second ouvrage mentionné, par contre, McFague substitue au récit biblique de la création, le récit qu'elle appelle « le récit commun de la création (*the common creation story*) »¹⁸ qui consiste en une explication scientifique de l'origine du monde, ce qu'on nomme généralement la théorie du « *big bang* ». À partir de ce récit « scientifique », la reconstruction de l'anthropologie, comme celle de la cosmologie, suit une autre voie que celle tracée par la théologie classique. J'exposerai les deux approches tour à tour, afin de bien préciser l'évolution dans la reconstruction des notions de l'anthropologie et de la cosmologie.

3. 3. La reconstruction de l'anthropologie dans *Models of God* : le partenariat

Dans cette première étape, McFague retient la notion traditionnelle de l'être humain

¹⁸ Sur ce point, voir *The Body of God*, pp. 38-47. Il s'agit ici d'une présentation sous forme narrative, de la théorie scientifique de l'origine du monde (*big bang theory*) sur laquelle s'appuie McFague dans sa réflexion.

comme image de Dieu/e, et elle en donne une réinterprétation qui met l'accent sur la liberté des êtres humains par rapport à Dieu/e, aussi bien que sur l'égalité entre eux.

À la question de la liberté de l'être humain, dans le modèle du monde comme le corps de Dieu/e, McFague offre une première réponse dans *Models of God* où elle reprend la notion traditionnelle de l'image de Dieu/e :

We think of ourselves as the *imago dei*, as not only possessing bodies but being agents. We view ourselves as embodied spirits in the larger body of the world which influences us and which we influence. That is, we are the part, modeled on the model: self : body: : God : world. We are agents and God possesses a body : both sides of the model pertain to both God and ourselves.¹⁹

Dans cette vision, l'être humain, *imago dei*, reflète non seulement la « corporéité » de Dieu/e, mais encore son activité créatrice dans le monde. L'être humain n'est pas compris comme « submergé » dans la totalité du monde, ce qui correspondrait plutôt à une conception panthéiste des rapports de Dieu/e et du monde, mais comme un vis-à-vis de Dieu/e qu'il/elle peut rencontrer comme un « Toi » personnel, selon McFague:

This implies that we are not mere submerged parts of the body of God but relate to God as to another Thou. The presence of God to us in and through God's body is the experience of encounter, not of submersion. For the saving love of God to be present to human beings, it would have to be so in a way different from how it is present to other aspects of the body of the world – in a way in keeping with the peculiar kind of creatures we are, namely, creatures with a special kind of freedom, able to participate self-consciously [...] in the evolutionary process.²⁰

L'accès à la conscience, aussi bien que le fait d'être porteur de l'*imago dei*, constitue ainsi pour McFague la marque distinctive de l'être humain, ce qui lui donne sa liberté et aussi une responsabilité plus grande par rapport aux autres créatures. L'être humain possède, non seulement un corps, mais aussi une capacité agentielle et créatrice qu'il/elle peut exercer librement et qui en fait un/e véritable partenaire de Dieu/e:

This gives us a special status and a special responsibility: we are the ones like God ; we are selves that possess bodies, and that is our glory. It is also our responsibility, for we

¹⁹ *Models of God*, p. 76.

²⁰ Ibid. p. 76.

alone can choose to become *partners with God* in the care of the world ; we alone can – like God – mother, love and befriend the world, the body that God has made available to us as both the divine presence and our home.²¹

Le partenariat avec Dieu/e dans le soin (*care*) du monde est ainsi ce qui caractérise les êtres humains comme *imago dei*. et comme les seules créatures qui soient arrivées à une forme de conscience de soi.

Il résulte aussi de la liberté des êtres humains qu'ils peuvent refuser leur responsabilité à l'égard du monde, refuser de reconnaître leur interdépendance avec tous les êtres créés et d'aimer Dieu/e dans le monde. Ceci, selon McFague est la racine du péché, qu'elle caractérise de la manière suivante:

That is, in the context of our model, sin is a turning-away not from a transcendent power but from interdependence with all other beings, including the matrix of being from whom all life comes. It is not pride or unbelief but the refusal of relationship – the refusal to be the beloved of our lover God and the refusal to be lover of all God loves.²²

La possibilité du péché est, selon McFague, un corollaire de la liberté des êtres humains en tant qu'*imago dei*. Elle s'enracine dans leur capacité d'accepter, ou au contraire de refuser, une responsabilité vis-à-vis des créatures non-douées de conscience et de nier leur interdépendance avec tout le cosmos:

To sin is not to refuse loyalty to the Liege Lord but to refuse to take responsibility for nurturing, loving, and befriending the body and all its parts. Sin is the refusal to realize one's radical interdependence with all that lives: it is the desire to set oneself apart from all others as not needing them or being needed by them. Sin is the refusal to be the eyes, the consciousness, of the cosmos.²³

De cette redéfinition du péché comme refus de relation et de reconnaissance de la radicale interdépendance avec toutes les créatures, il découle que le péché est aussi un refus de coopérer avec Dieu/e comme partenaire dans l'oeuvre de sustenance du monde. Or, c'est

²¹ Ibid. p. 76 (je souligne).

²² Ibid. p. 139.

²³ Ibid. p. 77.

ainsi que McFague décrit le salut, dans le modèle de Dieu/e comme Amant/e du monde, comme une coopération, un partenariat entre Dieu/e et les humains:

Salvation is not a once-for-all objective service that someone else does for us. Rather, it is the ongoing healing of the divided body of our world which we, with God, work at together. [...] We must all be involved in the work of salvation and it must be ongoing.²⁴

Dans ce modèle du monde comme le corps de Dieu/e, et de Dieu/e comme Amant/e du monde, le salut est réinterprété comme une affirmation positive, ainsi qu'une « réfection » (*making whole*) de la création tout entière. Le salut demande la participation des êtres humains, dans le sens d'une réponse d'amour et d'une activité créatrice au profit du monde:

[I]n our model of God as lover, salvation is not something received, so much as it is something performed : it is not something that happens to us so much as something we participate in. The lover loves the beloved, and wants and expects a response. In this model of salvation, it is not sufficient to be loved ; it is necessary to love.²⁵

Le salut, ainsi redéfini, implique la participation des êtres humains qui sont engagés librement dans un partenariat avec Dieu/e, non seulement à leur profit personnel, mais pour le bénéfice de la création tout entière. McFague dépasse la compréhension individualiste et même anthropocentrique du salut, dans la théologie classique, pour étendre sa vision du salut au cosmos dans son intégralité. Cela suppose, selon McFague, de passer par une profonde conversion, une « *metanoia* »:

What is needed on this view of salvation is not the forgiveness of sins so that the elect may achieve their reward, but a *metanoia* – a conversion or change of sensibility, a new orientation at the deepest level of our being – from one concerned with our own salvation apart from the world to one directed toward the well-being, the health, of the whole body of the world.²⁶

McFague présente une vision de l'anthropologie que l'on pourrait appeler de partenariat ou de mutualité, qui implique une responsabilité éthique que je rendrai explicite dans une

²⁴ Ibid. p. 143.

²⁵ Ibid. p. 145.

²⁶ Ibid. p. 146.

troisième partie de la thèse. La théologienne réinterprète profondément la notion du salut, comme une collaboration, un partenariat des humains avec Dieu/e dans l'oeuvre du salut, qui n'est plus accomplie une fois pour toutes, par un seul homme – Jésus de Nazareth – mais qui doit être continuée par tous les êtres humains, et dans tous les temps. Cette vision demande une reconstruction importante du paradigme chrétien, et c'est la tâche à laquelle McFague s'appliquera dans *The Body of God: An Ecological Theology*.

3. 4. La reconstruction de l'anthropologie dans *The Body of God*: l'incarnation

Dans *The Body of God*, McFague poursuit sa reconstruction d'une théologie dans une perspective écologique et cosmologique. Elle élabore d'autres aspects de son modèle du monde comme le corps de Dieu/e, en insistant sur l'aspect de la corporéité (*bodiliness*) de tout ce qui existe comme ce qui est commun à l'ensemble des créatures. Elle définit ainsi ce qu'elle entend par ce modèle du corps:

[...] the model of body includes all life-forms, indeed, all matter on our planet (as well as in the entire universe). While body usually refers to living forms of matter, one can extend it analogously to whatever occupies space and is perceptible to the senses.²⁷

McFague tente de construire un modèle le plus inclusif possible et qui s'applique à tout ce que nous nommons 'réalité'. Elle veut prendre au sérieux le concept chrétien de l'incarnation, aussi bien que les préoccupations des féministes et des écologistes contemporaines et le souci pour la planète tout entière, et s'interroge:

What if, with Christianity, we accepted the claim that the Word is made flesh and dwells with us ; with feminism, that the natural world is in some sense sacred ; with ecology, that the planet is a living organism that is our home and source of nurture ? What if we dared to think of our planet and indeed the entire universe as the *body of God* ?²⁸

Appliquant de manière délibérée et cohérente ce modèle du corps de Dieu/e, McFague reconstruit une théologie et une anthropologie à partir de la notion de l'incarnation

²⁷ *The Body of God*, p. 17.

²⁸ Ibid. p. 19 (je souligne).

(*embodiment*) qui s'inscrit dans une vision cosmologique de tout l'univers comme étant un corps. Pour ce faire, elle s'appuie sur un modèle organique du cosmos qui s'enracine dans le récit commun de la création, tel que les scientifiques contemporains nous la décrivent.²⁹ Ce récit scientifique retrace l'origine du cosmos à partir d'une explosion initiale (*big bang theory*) qui aurait libéré une énergie intense, à des températures extrêmement élevées, et dont le refroidissement progressif aurait résulté dans la formation de gaz, dont l'hydrogène et l'hélium, en expansion constante. A partir d'un certain degré de température, ces gaz se seraient condensés sous forme de « matière » incandescente qui aurait donné naissance aux galaxies et aux étoiles. À partir d'une première génération d'étoiles, dont le centre se serait refroidi et condensé suffisamment pour donner naissance à des éléments plus lourds, dont le carbone et le fer, éléments essentiels à la vie, une seconde génération d'étoiles serait apparue qui compterait le soleil de notre galaxie, la Voie lactée. Sous l'effet de la force de gravitation, ces matières se seraient refroidies et condensées, donnant naissance aux planètes. Sur la Terre, les conditions se sont trouvées adéquates, quant aux combinaisons chimiques et aux températures, pour favoriser l'apparition de la vie, par le jeu « du hasard et de la nécessité ». C'est ainsi que, par l'agglomération et la répétition de molécules, la vie serait apparue et aurait commencé son évolution sur la terre.³⁰ Ce récit scientifique commun de la création ne fait appel, il faut le rappeler, à aucun principe extrinsèque d'explication, donc exclut l'idée d'une création par un pouvoir divin ou un principe rationnel. C'est, selon l'auteur Stephen Gould, « une série improbable d'événements, entièrement imprévisibles et impossibles à répéter, mais que l'on peut, d'un coup d'oeil rétrospectif, expliquer

²⁹ McFague cite en notes de nombreux ouvrages de vulgarisation scientifique, mais s'appuie notamment sur les auteurs et ouvrages suivants pour sa réflexion sur le sujet: Stephen HAWKING: *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Books, New York, 1988, et James A. TREFIL: *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*, Charles Scribner, New York, 1983. Voir *The Body of God*, pp. 38-47.

³⁰ Je résume et traduis ici un des passages cités par McFague de John POLKINGHORNE: *One World: The Interaction of Science and Theology*, SPCK, London, 1986, p. 56, dans *The Body of God*, pp. 43-44.

rigoureusement ». ³¹ Mais c'est là une question que McFague ne veut pas soulever, laissant à d'autres théologiens ce dialogue entre la compréhension scientifique et la vision théologique du monde. Son propos est plutôt de savoir comment intégrer ce récit commun de la création à son modèle théologique des relations entre Dieu/e et le monde. Elle met en oeuvre les principes d'une théologie de la construction pour reconstruire un concept du monde qui soit en accord avec ce qu'en dit la science:

The concern here is with the possibility of a theology of nature, that is using the picture of reality coming to us from postmodern science as a way to reimagine the relation between God and the world. That picture is one in which a special kind of unity and diversity pertains, one which is quite different from the dualistic, hierarchical, conservative organicism based on the human body. ³²

McFague emprunte à ce récit commun de la création des éléments importants pour la reconstruction du modèle organique des rapports de Dieu/e au monde, ainsi que l'image centrale du corps comme un noeud de relations et d'interdépendance entre toutes les formes de la vie:

To summarize: the distinctive aspect of the common creation story pertinent to the formation of an organic model of reality is the particular way both unity and differentiation are understood. It is a form of unity based on a common beginning and history, but one that has resulted in highly complex networks of interrelationships and interdependencies among all life-forms and supporting systems on this planet. ³³

La vision scientifique de la cosmologie constitue pour McFague le point d'appui de sa reconstruction théologique, non seulement des rapports de Dieu/e au monde, mais aussi des rapports entre les êtres humains entre eux et avec tout le reste de la création. Elle constitue en fait un nouveau point de départ pour son anthropologie.

En effet, dans son modèle du monde comme le corps de Dieu/e, la question principale n'est plus la question de l'expérience (des femmes ou des êtres humains en général), mais

³¹ Je traduis ici une citation de Stephen J. GOULD: *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, W. W. Norton & Cie, New York, 1989, p. 14, telle que citée dans *The Body of God*, p. 45.

³² *The Body of God*, p. 46.

³³ Ibid. p. 46.

celle-ci: quelle est la place des êtres humains, dans l'univers, et sur la planète terre ? Comment comprendre ce que nous sommes, comme humains, dans le tableau que nous dresse la compréhension scientifique de l'univers, différente de ce que nous en disent les religions. McFague s'interroge:

Who are we in the scheme of things as pictured by contemporary science ? Who are we simply as creatures of planet earth, quite apart from our religious traditions ? That is not a question Christians have usually asked, believing that theological anthropology had little relationship to so-called secular views of human nature.³⁴

S'éloignant d'une vision traditionnelle, spiritalisante et hiérarchique, des êtres humains comme « un peu au-dessous des anges », McFague tente d'élaborer une anthropologie qui répondent aux questions posées par la compréhension scientifique du monde, où les êtres humains apparaissent plutôt tardivement sur la terre, comme une espèce de vivants parmi d'autres, et qui entretient avec tous les êtres, vivants ou non, des relations complexes d'interdépendance et de parenté. Elle délimite un certain nombre de paramètres et de caractéristiques afin de reconstruire méthodiquement une anthropologie « théologique » qui soit en accord avec la science postmoderne.

Premièrement, il y a la question de la place et du rôle des êtres humains dans le schéma de la création. Il faut d'abord reconnaître, avec une certaine humilité, que les êtres humains sont le résultat d'une évolution qui a pris des milliards d'années, et que leur apparition relativement récente sur la terre ne leur donne pas nécessairement le rôle unique et ultime de 'couronnement de la création' que leur attribuait l'anthropologie théologique classique. Mais on peut cependant se poser la question de savoir quel est le rôle spécifique des êtres humains, particulièrement en relation avec la planète terre ?³⁵

Deuxièmement, le récit commun de la création fait apparaître l'historicité de celle-ci: elle

³⁴ Ibid. p. 103.

³⁵ Voir Ibid. pp. 104-105.

a un commencement précis, un déroulement dans le temps aussi bien que dans l'espace, et, probablement, une fin. La vision scientifique de l'univers nous donne à imaginer un univers dynamique, non encore « fini » mais toujours en voie de devenir. Selon cette vision, la création peut être conçue, elle aussi, comme un processus dynamique, continu, dans lequel les êtres humains ont un rôle spécifique à jouer: ils/elles sont les partenaires de Dieu/e dans ce processus, en tant que représentant la conscience de soi, dans cet univers non encore conscient:

At the very least, this suggests that in our current picture God would be understood as a continuing creator, but of equal importance, we *human beings* might be seen as *partners in creation*, as the self-conscious, reflexive part of the creation that could participate in furthering the process.³⁶

Ainsi, dans l'optique de la création commune de l'univers, McFague ne mentionne plus les êtres humains en leur qualité d'*imago dei*, mais plutôt dans leur spécificité de créatures ayant accès à la conscience réflexive, ce qui leur donne une responsabilité plus grande à l'égard de l'univers et les situe face à Dieu/e comme partenaires dans ce processus d'évolution.

Une troisième caractéristique dérivant du récit commun de la création est l'interdépendance et l'interconnexion radicale qui existe entre tous les êtres du cosmos, vivants ou non, conscients ou non, car tous les êtres ont une origine commune et partagent d'une certaine manière les mêmes matériaux constitutifs de base. Cela devrait suffire à inciter à une sensibilité écologique, selon McFague, et à faire ressortir que les êtres humains possèdent une individualité, certes, mais qui est partagée dans une interdépendance avec tout le cosmos:

The implications of this feature of the universe for theological anthropology are immense. The common character of the story undercuts notions of human existence as separate from the natural, physical world ; or of human individuality as the only form of individuality ; or of human individuals existing apart from radical interdependence and

³⁶ Ibid. p. 105 (je souligne).

interrelatedness with others of our own species, with other species, and with the ecosystem.³⁷

Une quatrième caractéristique serait la complexification croissante qui existe au niveau de l'évolution du cosmos, avec la conséquence d'une subjectivité et d'une sensibilité qui va en augmentant selon les espèces. La vie apparaît comme un certain type d'organisation, qui va dans le sens d'une complexification croissante, mais qui ne peut être pensée hiérarchiquement, dans un sens absolu, car les formes les plus complexes du vivant demeurent extrêmement dépendantes de tous les niveaux précédents. Cela me semble important pour comprendre les êtres humains, dans un certain sens les plus complexes des vivants, mais qui demeurent très vulnérables et dépendants de tous les autres niveaux.

McFague souligne particulièrement ce point:

This very important point needs to be underscored: *The higher and more complex the level, the more vulnerable it is and dependent upon the levels that support it.* For theological anthropology, this is a very sobering thought, especially for a tradition that has been accused of advising human beings to subdue and have dominion over all other created beings. It has profound implications for reconceiving the place of human beings in the scheme of things.³⁸

Après avoir souligné les caractéristiques communes à toutes les créatures, McFague conclut que le récit commun de la création est le plus inclusif de tous, car il n'est lié à aucune religion en particulier, mais appartient au domaine public et peut servir de fonds commun à toutes les religions, ainsi qu'aux personnes de la communauté humaine qui ne sont liées à aucune des religions existantes. Ce récit est le plus inclusif car il s'appuie sur la base de notre commune appartenance au monde, et à la planète terre:

What this common story suggests is that our primary loyalty should not be to nation or religion, but to the earth and its creator (albeit we would understand that creator in different ways). We are members of the universe and citizens of planet earth.³⁹

³⁷ Ibid. p. 105.

³⁸ Ibid. pp. 106-107 (en italique dans le texte).

³⁹ Ibid. p. 107.

Cette appartenance commune à la terre devrait sous-tendre une sensibilité écologique et une compréhension élargie de notre univers et de notre place, en tant qu'êtres humains, dans le cosmos. Elle appelle au dépassement de tout anthropocentrisme et de tout individualisme, au profit d'une vision inclusive de la communauté des êtres qui englobe non seulement les humains, mais tous les êtres créés. Elle exige aussi la coopération et la responsabilité de tous, mais particulièrement des humains, les seuls à avoir accédé à la conscience réflexive, pour le maintien et la prospérité de toute la création. McFague souligne particulièrement ce rôle de partenariat avec Dieu/e, en tant qu'adultes responsables du maintien et du salut de la planète entière:

We are the responsible ones, responsible for all the rest upon which we are so profoundly dependent. No longer should we speak of ourselves as children, especially in a religious context, as the passive, needy children of a loving, all-powerful father who will take care of us and our planet. Nor can we continue to act like willful, brash adolescents out of control, as we have been doing in the modern story of scientism, militarism, individualism, and consumerism. We need to become who we really are, neither the possessor nor the principal tenant of planet earth, but *responsible adults*, the only species on the planet that knows the common creation story and can assume our role as *partners for its well-being*.⁴⁰

Ainsi se dessine le rôle spécifique des êtres humains, dans l'anthropologie théologique de McFague: non plus celui d'enfants irresponsables et totalement dépendants à l'égard du Dieu-Père (tout-puissant) ni d'adolescents gâtés et arrogants qui utilisent à leur seul profit les ressources de la planète, mais celui d'adultes responsables qui agissent en tant que partenaires de Dieu/e et favorisent l'épanouissement de tous les êtres (humains comme non-humains). Même si, dans *The Body of God*, McFague prend ses distances vis-à-vis de l'anthropologie théologique traditionnelle, nous n'en retrouvons pas moins, de manière sous-jacente, certains de ses thèmes centraux, mais situés dans un contexte différent et élargi. La théologienne souligne la partialité et la modestie de cette vision anthropologique:

⁴⁰ Ibid. p. 109 (je souligne).

[W]e began our theological anthropology with the place of human beings as seen in the common creation story rather than as a reflection of divine reality, understood either from revelation or from fundamental theology. It is important to underscore that this is a modest thesis that is not directly concerned with the liberation and salvation of the outcasts and the oppressed – in other words, with the heart of Christian faith, as I understand it. [...] Christian theologians will want to say more and other things about who we are, but we need to begin with our planetary citizenship.⁴¹

Dans la perspective d'une anthropologie écologique, McFague reconstruit également la compréhension du péché, qui se définit, selon elle, comme le refus des humains d'accepter leur place dans le schéma de la création et le refus d'exercer leur responsabilité envers tous les autres êtres de l'univers. Elle insiste particulièrement sur la difficulté de l'être humain à reconnaître sa vraie place, ainsi que ses limites dans le plan de la création:

Likewise, in the common creation story, we are not sinners because we rebel against God, or are unable to be sufficiently spiritual: our particular failing (closely related to our peculiar form of grandeur) is our unwillingness to stay in our place, to accept our proper limits so that other individuals of our species as well as other species can also have needed space. From the perspective of the common creation story, we gain a sober, realistic, mundane picture of ourselves: our grandeur is our role as responsible partners helping our planet prosper, and our sin is plain, old selfishness - wanting to have everything for ourselves.⁴²

Cette redéfinition du péché, même si elle ne le mentionne pas explicitement, concerne également notre relation avec Dieu/e, car toute offense contre le monde comme le corps de Dieu/e est aussi une offense contre Dieu/e même. Il s'agit simplement d'une reconceptualisation de la notion de péché dans le cadre de la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e et non pas du rejet de la conception traditionnelle du péché:

Sin in the Christian tradition has usually been, first of all, against God; it is in our reflections also, for in the model of the universe (world) as God's body, sin against any part of the body *is* against God. Our model helps us to keep theology earthly.⁴³

Comme dans *Models of God*, McFague envisage le péché sur un mode relationnel, comme un refus d'accepter une vraie relation avec les autres, mais ici, elle élargit la notion

⁴¹ Ibid. p. 110.

⁴² Ibid. pp. 113-114.

⁴³ Ibid. p. 114.

de créature à toutes les espèces, et non seulement aux êtres humains. Le péché est redéfini comme étant « vivre dans le mensonge » par rapport à notre vraie place dans le monde. Comparant la compréhension classique du péché avec sa vision écologique, McFague affirme:

What is the relation of an ecological view of sin with the classical Christian view ? It deepens rather than contradicts it. The classical view can be summarized with the phrase 'living a lie', living out of proper relations with God, self, and other beings. Sin, in the Hebrew and Christian traditions is a *relational notion*, having to do with the perversion of fitting, appropriate attitudes and actions in relation to other beings and the source of all being.⁴⁴

McFague situe ainsi la notion de péché dans l'ensemble du paradigme chrétien, mais en insistant sur la dimension du Christ cosmique, comme s'inscrivant dans le prolongement de la pratique libératrice, inclusive du ministère de Jésus de Nazareth:

Moreover, this space, place, has been further defined and qualified for Christians by the cosmic Christ, the embodied life paradigmatically expressed in the liberating, healing, inclusive ministry of Jesus of Nazareth.⁴⁵

Ayant ainsi redéfini et reconceptualisé la notion de péché dans une perspective cosmique et écologique, McFague tente de donner une réévaluation des relations « justes » d'abord entre les divers membres de la communauté humaine, ensuite entre les êtres humains et les animaux, et enfin, entre les humains et tout le non-vivant, qu'elle rassemble sous la désignation de « nature ». Je désigne ces relations justes par le nom de mutualité, ce que j'explicitai dans ma troisième partie.

McFague reconceptualise également la notion de salut, dans un contexte écologique. Le paradigme christique du Christ cosmique lui fournit le cadre conceptuel pour effectuer cette reconstruction du salut, comme événement cosmique, mis en parallèle avec celui de la

⁴⁴ Ibid. p. 114 (je souligne).

⁴⁵ Ibid. p. 115. Pour une définition du Christ cosmique dans la théologie du XX^{ème} siècle, McFague se réfère à Pierre TEILHARD DE CHARDIN, ainsi que Matthew FOX: *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper & Row, San Francisco, 1988. Pour un traitement de ce paradigme dans la tradition, voir également Rosemary R. RUETHER: *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*.

création. Ce paradigme comprend deux dimensions importantes: la première est la relation entre la création, et le salut:

One is the relationship between creation and salvation in which salvation is the *direction* of creation, and creation is the *place* of salvation. The metaphor of the cosmic Christ suggests that the cosmos is moving *toward* salvation, and that this salvation is taking place *in* creation.⁴⁶

Le salut ne concerne plus uniquement l'humanité, mais tout le cosmos, étendu dans l'espace aussi bien que dans le temps. Car c'est le cosmos tout entier qui, rend présent le Christ cosmique, où prend forme le paradigme chrétien dans son sens le plus inclusif. La seconde dimension est celle du Christ cosmique, qui s'étend à tous les temps, et tous les lieux:

The other dimension is that God's presence in the form or shape of Jesus' paradigmatic ministry is available not just in the years 1-30 C.E. and not just in the church as his mystical body, but everywhere, in the cosmic body of the Christ. Both of these dimensions of the metaphor of the cosmic Christ are concerned with *place* and *space*, with where God's body is present in its Christic shape.⁴⁷

Le thème du salut, étendu à la création tout entière, est un des thèmes récurrents de la théologie de McFague et je l'ai déjà présenté en traitant de *Models of God*. Ce qui est différent ici, c'est son inscription dans le paradigme du Christ cosmique. McFague insiste sur l'extension de ce paradigme à toutes les créatures, dans une vision écologique qui embrasse tous les lieux et tous les temps. Ce faisant, elle redécouvre un thème traditionnel de la théologie, celui de la sacramentalité du monde:

Our model is unlimited at one end, and restrictive at the other: the entire cosmos is the habitat of God, but we know this only through the mediation of the physical world. The world as sacrament is an old and deep one in the Christian tradition, both Eastern and Western. The sacramental tradition assumes that God is present not only in the hearing of the Word, in the preaching and reading of Scripture, and not only in the two (or seven) sacraments of the church, but also in each and every being in creation.⁴⁸

⁴⁶ *The Body of God*, p. 180.

⁴⁷ Ibid. p. 180, (en italiques dans le texte)

⁴⁸ Ibid. p. 183.

Tel le symbole de la communion des saints pour Johnson, le thème de la sacramentalité du monde permet à McFague d'étendre la notion de salut comme l'amour libérateur, inclusif de Dieu/e à tout l'univers et à toutes ses créatures. Ce mouvement, qui dépasse l'anthropologie pour devenir une véritable cosmologie, entraîne aussi une notion de mutualité entre toutes les créatures. McFague souligne plutôt l'idée de l'interconnexion et de l'interdépendance de tous les êtres que celle de la mutualité, mais repris dans le paradigme chrétien, ce thème inclut celui d'une sollicitude pour les plus faibles et les exclus de la création, y compris le monde naturel:

One of the motifs of our analysis of the model of the world as God's body from the perspective of the common creation story is that all bodies are united in webs of inter-relatedness and interconnectedness. This motif has been radicalized by the Christic paradigm that reaches out to include especially the vulnerable, outcast, needy bodies. [...] We are suggesting that the Christic shape to God's body be applied to the full scope of that body, especially to the new poor, the natural world.⁴⁹

La nature ainsi désignée comme le nouveau parent pauvre dans le monde, McFague appellera à une éthique de libération et de sollicitude à l'égard de toute la nature, comme étant la responsabilité spécifique des êtres humains.

4. Une anthropologie de libération dans *Life Abundant*

Avant de terminer la reconstruction de l'anthropologie et de la cosmologie de McFague, je voudrais brièvement présenter le nouvel apport de la théologienne, qu'elle introduit dans *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Dans ce dernier ouvrage, McFague adopte l'approche de la théologie de la libération, mais une théologie de la libération qui s'adresserait en particulier aux Nord-Américains/es du début du XXI^{ème} siècle, vivant dans une abondance matérielle telle qu'ils deviennent en fait des oppresseurs des pauvres et des exclus, y compris de la nature. Elle résume ainsi cette approche nouvelle pour les chrétiens de cette partie du monde:

⁴⁹ Ibid. p. 186.

This theology will not liberate North Americans from chains of oppression (except, of course, the chains of consumerism !); rather, it implies that *we* are the oppressors and must, *if we are Christians*, liberate others from our domination. That is, a liberation theology for us North American Christians should be based on a cruciform lifestyle, expressing and embodying a way of life that will be liberating *to others*.⁵⁰

McFague se montre préoccupée, non seulement par la question écologique, mais aussi par les problèmes économiques et l'injuste répartition des richesses à travers le monde. Il s'agit d'un contexte plus précis que celui envisagé dans *The Body of God*, en ce sens qu'elle insiste plus particulièrement sur la responsabilité de tous pour le bien-être des êtres humains, et pour la planète entière. McFague est influencée également par la réflexion sur le sujet dans la « postmodernité », et elle redéfinit la notion du soi et, partant, du sujet de l'anthropologie:

The view of the self or subject that emerges within this context for theology is not the individual who is 'saved' for life in another world, but a thoroughly embodied, relational subject who understands herself or himself as interdependent with everyone and everything else.⁵¹

Mais cette redéfinition du sujet ne veut pas dire que McFague en revienne à une approche anthropocentrique, car c'est toujours en fonction du contexte global du bien-être de la planète entière, ce qui représente un type différent d'universalité, que s'élabore sa réflexion théologique:

Thus the *context* of theology is a critical issue: a cosmological context says that theology should be done from the perspective of the well-being of the entire planet and all its creatures in which I am a subject in a community of subjects, both human and earth subjects, all of whom have value. There are 'universal' notes in this theology as well as a focus on the 'subject', but the universality is simply the dimensions of our planet (the 'universe' for which we are responsible), and the subjects are all the creatures who inhabit it.⁵²

Toutefois, dans ce contexte cosmologique, McFague accorde une place spéciale aux êtres humains parce qu'ils sont, non seulement les seuls à avoir accédé à la conscience, mais

⁵⁰ *Life Abundant*, p. 34 (en italique dans le texte).

⁵¹ Ibid. p. 31.

⁵² Ibid. p. 31 (en italique dans le texte).

également créés à l'image de Dieu/e et ont la capacité d'agir sur et d'être en relation avec tous les êtres de la création. En effet, ce qui caractérise les êtres humains, selon McFague, c'est la relationnalité:

We are also, and primarily, *relational beings*, defined by our radical dependence on God and our interdependence with other people (only recently has this quality been extended to other life-forms and the earth itself).⁵³

Dans ce dernier ouvrage, McFague développe sa réflexion anthropologique dans le contexte nord-américain, mais elle reprend les grandes articulations anthropologiques déjà formulées, en particulier dans *Models of God* et *The Body of God*. Je reprendrai ces articulations ultérieurement, de manière à élaborer davantage les notions de partenariat et de mutualité sous-jacentes à l'anthropologie de McFague.

5. Conclusion

J'ai parcouru au cours de ce chapitre les différentes étapes de la reconstruction, par McFague, d'une anthropologie et d'une cosmologie selon un paradigme d'inclusivité et de partenariat, qui annonce une anthropologie de mutualité que je développerai dans la troisième partie. Après avoir critiqué à la fois l'androcentrisme et l'anthropocentrisme de la théologie traditionnelle, McFague propose une véritable reconceptualisation des rapports de Dieu/e au monde, selon la métaphore du monde comme le corps de Dieu/e. Selon cette métaphore corporelle, Dieu/e est incarné/e non seulement dans l'homme historique, Jésus de Nazareth, mais, par le Christ ressuscité, Dieu/e s'incarne dans toute la création. McFague reconstruit une anthropologie de l'incarnation, à partir du récit commun de la création, montrant que tous les corps forment un noeud de relations et sont en interconnexion et interdépendance les uns vis-à-vis des autres. La spécificité des êtres humains dans le cosmos est constituée par leur accès à la conscience réflexive, ce qui leur

⁵³ Ibid. p. 62 (je souligne).

donne la capacité d'agir sur les autres êtres du cosmos. Cette capacité créatrice et agentielle leur donne une responsabilité plus grande à l'égard de tous les êtres du cosmos, en partenariat avec Dieu/e, dont ils/elles portent l'image.

McFague réaffirme ainsi, en définitive, la doctrine traditionnelle de l'*imago dei*, mais dans un contexte différent, conformément à ce qu'en disent, non seulement la théologie, mais encore les données de la science. Sa vision dépasse tout anthropocentrisme pour devenir une cosmologie chrétienne, dans la dimension christique du Christ cosmique.

Dans *Life Abundant*, un de ses plus récents ouvrages, McFague adopte une démarche qui se rapproche de la théologie de la libération, mais qui s'adresserait particulièrement aux Nord-Américains/es. Dans cet ouvrage, elle nous donne une réflexion plus précise sur le rapport d'inhérence entre la théologie et l'anthropologie théologique, dont je traiterai au chapitre sept. Elle revient également à un modèle personnel de Dieu/e comme l'Ami/e du monde qu'elle avait écarté au profit de Dieu/e comme esprit dans *The Body of God*.

En conclusion de ce chapitre, je me pose cependant la question suivante: est-ce que la construction féministe de Dieu/e et d'une anthropologie féministe demeurent au premier plan dans la vision de la théologienne, ou au contraire, est-ce que les préoccupations écologiques de celle-ci n'ont pas relégué la perspective féministe à l'arrière-plan, où elle ne formerait plus qu'un contexte discret de sa théologie écologique? Je tenterai de répondre à cette question dans la troisième partie de la thèse.

TROISIÈME PARTIE :

POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE MUTUALITÉ

1. Introduction : Vers une anthropologie théologique de mutualité

Dans cette troisième partie, je me propose de faire ressortir les principales caractéristiques communes à l'anthropologie des trois théologiennes étudiées et d'élaborer un modèle d'anthropologie que je qualifie d'anthropologie théologique de mutualité. Je donnerai d'abord quelques définitions et précisions méthodologiques.

Ce terme de mutualité est susceptible d'interprétations variées, mais j'en propose ici une définition opérationnelle dans le contexte de la thèse. On entend par mutualité un mode de relations qui s'établit sur la base d'une égalité des personnes, dans le respect des différences, et qui s'exprime dans une réciprocité telle que la relation n'est jamais à sens unique, mais au contraire demande toujours une réponse de la part de l'autre.¹ La notion de mutualité implique également celle de solidarité et peut comprendre une référence à un tiers, commun aux personnes en relation les unes aux autres. Dans le cas qui nous occupe ce tiers peut être nommé Dieu/e, car Dieu/e constitue la référence première du modèle ou de la construction du concept/image de Dieu/e que les théologiennes proposent.²

Je joins à cette définition de la mutualité la notion de partenariat, car celle-ci est parfois utilisée par Johnson et McFague comme une expression synonyme de mutualité. Il faut cependant noter que dans le partenariat, les partenaires ne sont pas nécessairement égaux.

¹ La définition proposée dans le cadre de ma thèse n'est pas exhaustive mais s'inspire de diverses définitions tirées de dictionnaires et d'encyclopédies. Tous s'accordent sur l'origine latine du mot: « mutuus », qui a donné en français moyen « mutuel ». Il semble que ce terme ait existé d'abord sous la forme adjectivale, avant de devenir le nom mutualité. Les connotations mentionnées sont celles de l'égalité, de la réciprocité et de la solidarité.

² Par cette notion de référence, j'entends que le langage soit de la métaphore, soit du modèle, renvoie à une réalité première qui est visée à travers le langage. Je me base sur la théorie de la métaphore proposée par McFague dans *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, voir notamment les chap. 1 et 2. Sur la question de la méthode de McFague et de sa position philosophique quant à la notion de vérité, voir l'article de Terrence REYNOLDS : « *Walking apart together: Lindbeck and McFague on Theological Method* » dans *Journal of Religion*, no 77 (Jan. 1997) pp. 44-67.

On constate souvent même une certaine asymétrie entre les partenaires, ce qui est cohérent avec notre expérience humaine, où le partenariat peut représenter une association entre divers groupes, par exemple patrons et employés d'une entreprise, qui ne sont pas égaux dans leur fonction sociale. Ce terme est notamment employé par McFague pour désigner la relation des humains avec Dieu/e et, dans ce cas, il n'existe pas d'égalité sur le plan ontologique.

Je ferai d'abord quelques remarques d'ordre méthodologique, afin d'introduire la notion-clé de cette troisième partie: la mutualité. Bien que ce thème soit récurrent dans le corpus théologique féministe, il est rare d'en trouver une définition exacte. Je puise dans les analyses de Margaret A. Farley quelques éléments permettant de composer une définition du «principe de mutualité» que cette auteure utilise pour proposer une éthique féministe.³

Celle-ci fait remarquer que la notion de mutualité n'est pas exactement équivalente à celle d'égalité, car il peut exister des formes de relations réciproques qui ne sont cependant pas égales. Ceci est perceptible surtout dans l'histoire des relations sociales, à une époque où les hiérarchisations sociales constituaient le modèle dominant de toutes les relations, ainsi qu'elle le note:

Finally, the mutuality of love envisioned between women and men has seldom in theory included the full mutuality which is possible only in a relation marked by equality. It has, more often than not, found its analogues in the mutuality of relationships between parent and child, ruler and subject, master and servant.⁴

J'appellerai, pour ma part, simple réciprocité ce type de relations qui n'incluent pas l'égalité de façon inhérente et je conserverai le terme de mutualité pour exprimer des

³ Voir Margaret A. FARLEY: « *Feminist Ethics* » publié dans *The Dictionary of Christian Ethics* et repris dans Charles E. Curran, Margaret A. Farley et Richard J. McCormick, (dir.). *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Paulist Press, New York, 1996, pp. 5-10. Voir également de la même auteure « *New patterns of Relationships: Beginnings of a Moral Revolution* » dans *Theological Studies*, vol. 36, no 4, (Dec.1975), pp. 627- 646.

⁴ Margaret A. FARLEY: " *New patterns of relationships: Beginnings of a Moral Revolution* " dans op. cit. pp. 632-633.

relations qui impliquent l'égalité aussi bien que la réciprocité. Il faut noter aussi que la notion de mutualité, ainsi définie, ne s'étend pas seulement aux relations entre femmes et hommes, mais également entre femmes entre elles, et hommes entre eux, et d'une certaine manière qu'il restera à préciser, entre toutes les créatures. En éthique féministe, la mutualité est à la fois une des composantes qui définit une norme, qui guidera l'action concrète dans le sens de la justice, et le but propre à toute relation:

That is to say, interpersonal communion characterized by equality, mutuality, and reciprocity may serve not only as a norm against which every pattern of relationship may be measured but as a goal to which every pattern of relationship is ordered.⁵

Je traiterai de la question de la mutualité comme norme éthique dans la conclusion de la thèse, mais je m'attacherai dans un premier temps à une description anthropologique de la mutualité.

Le concept de mutualité a davantage été explicité dans le contexte de l'éthique féministe que dans celui de l'anthropologie proprement dite. C'est un thème qui apparaît en théologie féministe vers les années 1980, bien que les questions de fond aient été posées dès les années 1970.

La question apparaît dans le cadre de la discussion au sujet de l'égalité entre les femmes et les hommes, thème central de la seconde vague du féminisme.⁶ Au début des années 1980, émergent des différences dans le mouvement féministe au sujet de la compréhension de l'égalité vis-à-vis de la différence. Cette discussion a suscité, entre théologiennes féministes, un débat qui se poursuit jusqu'à nos jours. La question de la mutualité se situe dans le prolongement de ce débat, comme une tentative de réponse au défi de définir des relations égales, et cependant tenant compte de la différence, d'abord entre les femmes et

⁵ Ibid. pp. 645-646.

⁶ Voir par exemple l'ouvrage de Rosemary R. RUETHER & Eugene C. BIANCHI: *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation*, Paulist Press, New York, 1976, où est traité le thème de la mutualité entre femmes et hommes.

les hommes, puis entre les femmes entre elles.⁷

Le «principe de mutualité» apparaît alors en théologie féministe, comme une norme qui permet de définir des relations non-hiérarchiques, tout en tenant compte des différences entre personnes, ou entre créatures, ou avec Dieu/e, ainsi que le note Susan A. Ross:

For most feminist theologians, mutuality as a normative principle counters hierarchical structures of relationship, which are, at best, viewed by feminists with suspicion. This concern carries over into almost every dimension of feminist theology, encompassing relationships with God, other human beings, and the non-human world.⁸

Selon cette auteure, le concept de mutualité s'est développé comme une notion offrant une alternative aux relations basées sur la hiérarchisation sociale ou ontologique entre les êtres que les féministes ont contestée, car les hiérarchies de toutes sortes sont la caractéristique de la structure patriarcale. La mutualité est proposée comme un principe normatif qui ouvre à de nouvelles possibilités:

Mutuality thus takes on a normative quality in feminist theology, serving to criticize oppressive and hierarchical relationships and to model new possibilities.⁹

La mutualité, en théologie féministe, implique l'égalité et la réciprocité dans les relations, non seulement entre femmes et hommes, mais également entre femmes entre elles. C'est un apport des féministes dites « lesbiennes » que d'avoir insisté sur les relations mutuelles entre femmes, et parmi elles il faut surtout mentionner Isabel Carter Heyward:

Carter Heyward argues that homosexual friendship provides a better model for real mutuality in relationship than do heterosexual relationships: 'in our present social order, mutual, sexual relationships are available largely in same-sex relationships.'¹⁰

Sans prendre position sur ce point particulier, je me bornerai à conclure que le thème de la

⁷ Pour un aperçu de cette évolution, voir Susan A. ROSS: "Feminist Theology: An Overview of Literature" dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, pp. 11-21.

⁸ Ibid. pp.17-18.

⁹ Ibid. p. 18

¹⁰ Ibid. p.18. La citation de Carter Heyward est tirée de "Sexuality, Love and Justice", dans Judith PLASKOW & Carol P. CHRIST(dir.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco, 1989, pp. 293-301.

mutualité a été davantage développé dans la réflexion en éthique féministe depuis les années 1980, jusqu'à nos jours.

Je fais le lien, quant à moi, entre le thème de la mutualité, tel qu'il s'inscrit dans la théologie féministe actuelle, et celui de l'«expérience des femmes». En effet, dans l'expérience des femmes, l'oppression qu'elles ont vécue vient en grande partie des hiérarchisations sociales et politiques opérées par le système patriarcal. Ce système est oppressif pour les femmes, en ce qu'il ne leur permet pas d'accéder aux plus hauts échelons de la hiérarchie sociale et politique mais les maintient de manière systématique comme les inférieures et les subordonnées de cette organisation. La critique de Rosemary Radford Ruether s'attaque en particulier à ce système d'organisation sociale qu'elle estime aliénant pour les femmes.

La notion de « l'expérience des femmes » se situe au point de départ de la démarche de la théologie féministe de la libération, commune à Ruether et Johnson. J'ai précisé dans l'introduction de la thèse ce que j'entends par théologie *féministe* de la libération,¹¹ une démarche qui, non seulement met les femmes au cœur de sa réflexion, mais encore qui vise à redéfinir les êtres humains, comme des êtres relationnels, situés historiquement et socialement, dans une multiplicité d'interactions les uns avec les autres. La théologie féministe de la libération instaure une perspective nouvelle selon laquelle les êtres humains apparaissent non comme des « sujets » isolés, mais plutôt comme des personnes-en-relation les unes avec les autres, dans une interconnexion constante. Selon Ivone Gebara:

La perspective féministe dans laquelle je me situe, essaie de considérer la réalité humaine comme un humain pluriel, un humain constitué de femmes et d'hommes en relation, des êtres situés dans l'espace, dans le temps et dans des cultures différentes. L'humain est toujours en relation avec tous les autres êtres, il vit dans et par cette relation (Sallie McFague, 1987). Il n'existe pas une définition de ce qu'est l'être humain

¹¹ Je dois cette désignation à Ivone GEBARA dans un article intitulé: " *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération*" dans *Alternatives Sud*, vol. VII (2000) 1, pp. 225-241. Voir supra, introduction.

et de ce qu'il devrait être. [...] C'est à partir de ce vécu concret que les femmes essaient d'amorcer une compréhension de l'être humain, bâtie sur une conception plus relationnelle, plus dynamique et plus historique.¹²

Dans ce dernier sens, Sallie McFague s'inscrit également dans le paradigme de la théologie féministe de la libération, bien que sa démarche théologique ne prenne pas son point de départ dans l'expérience spécifique des femmes. Mais la relationnalité qu'elle reconnaît comme étant le mode d'exister de l'humain, ainsi que de tous les êtres créés, apparaît comme une précondition de son anthropologie de mutualité.

Dans le chapitre suivant, je me demanderai dans quelle mesure la notion de l'«expérience des femmes» peut encore constituer le point de départ de la réflexion en anthropologie théologique féministe, et j'en présenterai une analyse qui fera le lien entre les auteures étudiées et ma propre interprétation.

J'examinerai la thématique de la mutualité avec ses composantes diverses et essaierai de formuler ce que j'appelle une anthropologie théologique de mutualité, à partir d'éléments tirés de la réflexion de chacune des trois théologiennes, dans le chapitre 7. Je relèverai la corrélation entre leur discours de Dieu/e au féminin et l'anthropologie théologique de mutualité qui le sous-tend, car c'est en fonction d'une certaine vision de Dieu/e qu'elles ont redéfini des relations humaines sur la base de l'égalité, dans le respect des différences, et de la réciprocité. Une telle anthropologie s'appuie, en effet, sur une vision de l'égalité des personnes, quelles que soient leurs différences (selon le sexe, la race, la classe sociale, l'orientation sexuelle etc.), et la reconnaissance de leur égale dignité en tant qu'*imago dei*. Une vision de mutualité définit les relations entre les êtres humains sur la base d'une réciprocité et d'une solidarité qui les relie à la fois entre eux, avec toutes les créatures et avec Dieu/e. Je postule pour ma part que la référence à Dieu/e, telle que reconstruite dans

¹² Ivone GEBARA: op. cit. pp. 234-235.

une visée féministe, ainsi que je l'ai analysée dans la première partie de la thèse, est déterminante pour une redéfinition des relations humaines basées sur la mutualité.

Je me demanderai, dans le chapitre sept, dans quelle mesure les théologiennes étudiées ont fait usage du terme de mutualité et ont traité de cette thématique dans leurs oeuvres respectives. Je tracerai ce thème, avec ses diverses harmoniques chez Rosemary R. Ruether, Elizabeth A. Johnson et Sallie McFague et j'en ferai ressortir les diverses composantes: l'égalité dans l'*imago dei* chez Ruether, la relationnalité et la multipolarité chez Johnson, l'interdépendance et la réciprocité dans les relations entre les créatures, ainsi que le partenariat avec Dieu/e chez McFague.

Ensuite, à partir des éléments proposés par Ruether, Johnson et McFague, dans leur discours anthropologique, je tenterai une reconstruction d'un modèle anthropologique commun, que je nomme anthropologie de mutualité et qui sera l'objectif du chapitre sept. Je thématiserai la corrélation entre leur construction de Dieu/e et leur anthropologie de mutualité en fin de chapitre.

Dans le chapitre huit, je présenterai mon propre modèle pour une conceptualisation de Dieu/e au féminin, ainsi que quelques éléments de reconstruction d'une anthropologie théologique de mutualité. Je tenterai ainsi d'apporter ma propre contribution à la thématique de la construction féministe de Dieu/e et de l'anthropologie de mutualité. J'indiquerai quelques-unes des ressources et des principales caractéristiques d'une anthropologie féministe de mutualité. Je proposerai d'établir la mutualité comme norme éthique formelle pouvant s'appliquer à toutes les relations humaines.

En dernier lieu, et ce sera la conclusion de la thèse, j'indiquerai quelques-unes des implications sur le plan d'une éthique féministe et écologique de la position théologique de ces auteures, ainsi que de la mienne propre.

Chapitre 7: Un modèle anthropologique féministe de mutualité

1. Introduction

Les trois théologiennes étudiées dans la thèse font mention, à des degrés divers, du thème de la mutualité. J'ai formulé une définition de ce terme dans l'introduction, en montrant trois éléments qui en forment la structure: l'égalité dans le respect des différences, la réciprocité dans les relations et la solidarité entre tous les membres d'une communauté.

On retrouve ces éléments diversement soulignés par chacune des théologiennes: l'égalité dans le respect des différences et la réciprocité dans les relations entre femmes et hommes sont mises en relation avec l'*imago dei* par Ruether et Johnson. Tandis que Ruether accentue davantage l'égalité, Johnson développe un modèle multipolaire de l'humain et met l'accent sur la mutualité dans les relations. McFague, quant à elle, souligne surtout la solidarité entre tous les humains et toutes les créatures, dans des relations mutuelles qui forment un partenariat avec Dieu/e. Je mettrai en lumière ces diverses harmoniques chez chacune des théologiennes.

Comme la thématique de la mutualité a été développée en théologie féministe surtout dans les années 1990-2000, je puiserai des matériaux dans les textes les plus récents de ces trois auteures. Ceci, d'une part, afin d'éviter de recourir aux mêmes citations et élaborations, ce qui deviendrait répétitif, et d'autre part, afin de montrer comment elles ont développé leur réflexion en tenant compte des nouveaux développements, particulièrement de la discussion du genre en théorie féministe.

Dans un premier temps, je situerai la problématique de la mutualité chez chacune des auteures. Je résumerai leur point de départ ainsi que leur ancrage dans des lieux théologiques spécifiques. Je montrerai comment le « principe de mutualité » est à l'oeuvre dans leur réflexion anthropologique. Il est déterminant d'abord pour les relations femmes-

hommes, ensuite pour les relations entre tous les humains, et enfin dans les relations des humains et des non-humains. Mais je me concentrerai dans ce chapitre sur la vision d'une anthropologie de mutualité qui concerne avant tout les êtres humains et analyserai quels sont les éléments qui composent cette vision pour chacune des théologiennes.

Dans un second temps, je reprendrai brièvement le thème de l'égalité dans l'*imago dei* chez Ruether, celui de la mutualité et de la multipolarité chez Johnson. Chez McFague, je mettrai en relief un modèle anthropologique inclusif qui s'inscrit dans l'ensemble narratif formé par les pratiques égalitaires de Jésus de Nazareth (ses paraboles, son inclusivité de table, sa passion et sa mort sur la croix). Je soulignerai son paradigme d'interdépendance et de partenariat.

Enfin, dans un troisième temps, je dessinerai les grandes lignes d'une anthropologie théologique de mutualité chez ces auteures, tentant de dégager un modèle anthropologique commun. Je situerai l'anthropologie de ces trois auteures dans l'ensemble de leur vision théologique, ou cosmologique dans le cas de McFague, en montrant la corrélation de leur construction féministe de Dieu/e avec leur anthropologie de mutualité.

2. 1. La mutualité et l'égalité dans l'*imago dei* chez Ruether

Le discours de mutualité est présent chez cette théologienne, de manière explicite tout au long de son oeuvre théologique, mais elle l'a surtout défini par rapport aux relations entre hommes et femmes. Dans *Sexism and God-Talk*, Ruether définit et affirme le principe de la mutualité dans les relations humaines:

It reaches for a new mode of relationship, neither a hierarchical model that diminishes the potential of the 'other' nor an 'equality' defined by a ruling norm drawn from the dominant group; rather a *mutuality* that allows us to affirm different ways of being.¹

¹ *Sexism and God-Talk*, p. 20 (je souligne). Il faut rappeler que Ruether avait déjà traité du thème de la mutualité entre hommes et femmes dans les années 1970, dans une collection d'essais rassemblés sous le titre : « *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation* », Rosemary R. RUETHER et Eugene C. BIANCHI (dir.), Paulist Press, New York, 1976. Mais je n'ai pu trouver de véritable définition de la mutualité dans cet ouvrage.

Elle souligne l'égalité dans les relations entre femmes et hommes selon un modèle de mutualité et critique toute forme de sexisme. Le discours de Ruether se situe d'abord dans la perspective d'une théologie féministe de la libération qui critique et déconstruit toutes les formes d'oppression et d'aliénation dans les relations sociales, tant dans la société civile que religieuse. Bien qu'elle utilise l'expression de mutualité surtout dans le contexte de sa critique du sexisme, elle l'appliquera aussi aux relations entre tous les humains et entre les humains et toutes les créatures.²

Dans un de ses articles, elle fait mention de la mutualité comme d'un équilibre vers lequel doivent tendre les relations entre femmes et hommes, et cela en particulier dans la famille. Essayant de dépasser une anthropologie dualiste, où hommes et femmes seraient stéréotypés dans le développement de leurs caractéristiques, Ruether insiste sur une transformation des rapports selon une ligne d'intégration et de mutualité:

We also need to recognize that men and women, through a combination of biological development and socialization, make this journey into wholeness from different starting points. Thus, they gradually come to wholeness and *mutuality* by helping each other to develop those aspects of the self that gender stereotypes have tended to repress. Women need to help men develop more relationality, and men need to help women develop more independence.³

Ruether comprend la mutualité comme une forme de relations entre femmes et hommes mieux intégrées, au sein de la famille comme de la société. Ces relations de mutualité incluent un vrai partage des tâches dans la famille, afin de préserver la possibilité pour chacun des membres de se développer dans le sens de l'individualisation et de la relationnalité:

The marriage relationship thus becomes a mutual covenant for interdependence *and* individuation of *both* partners. Child raising is a cooperative process of both parents,

² Voir mon introduction à la troisième partie, ainsi que le chapitre 4 sur la vision d'égalité chez cette théologienne. Dans *Sexism and God-Talk*, elle critique également ce qu'elle nomme *humanocentrism* voir, par exemple, p. 20.

³ Rosemary R. RUETHER: "Christian Understandings of Human Nature and Gender" dans Anne CARR et Mary Stewart VAN LEEUWEN, (dir.), *Religion, Feminism, and the Family*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky., 1996, pp. 95-110, pp. 106-107 (je souligne).

male and female, who are capable of such mutuality in interdependence and individuation as persons in their own right.⁴

Toutefois, il faut noter que Ruether emploie relativement peu le terme même de mutualité et le réserve généralement pour décrire les relations entre femmes et hommes dans la famille et la société. Mais la manière dont elle traite de la mutualité, comme un idéal vers lequel sont orientées les relations humaines, la rapproche d'une norme éthique. En examinant sa thématique générale, je conclus qu'elle a surtout développé une des composantes de la mutualité, à savoir l'égalité entre les sexes.

Partant de sa réflexion sur l'expérience des femmes, Ruether a développé le principe herméneutique de « la pleine humanité des femmes », comme critère principal de son anthropologie théologique.⁵ Elle situe une des principales ressources pour l'élaboration de ce principe et pour une vision de l'égalité dans ce qu'elle appelle, avec la théologie traditionnelle, l'*imago dei*. Femmes et hommes sont créés à l'image de Dieu, ainsi que l'affirme le texte de la Genèse 1:27-28. Mais Ruether démontre que ce texte est susceptible de diverses interprétations et qu'il a effectivement été interprété diversement, au cours des âges et selon les traditions théologiques.⁶ Une première interprétation dans la théologie moderne, note Ruether, est celle d'affirmer en même temps l'égalité dans l'*imago dei* et la complémentarité – subordination dans les rôles de chaque sexe/genre:

Modern Christian theologies, even conservative ones, affirm that women are equally 'in the image of God'. But they often imply a difference in how women and men image God that justifies subordination. In this view, 'image of God' is reflected in the heterosexual couple, who together in relationship make the complete 'image'. This assumes that neither women nor men are complete in themselves. It also inserts a complementarity into the concept of 'image of God' that makes male leadership over the woman, and a female auxiliary relation to the man, internal to the 'image of God as relationship.'⁷

⁴ Ibid. p. 108 (en italique dans le texte).

⁵ Voir supra, chapitre 4.

⁶ Voir l'exposé historique de ces interprétations supra, chapitre 4, ainsi que Rosemary R. RUETHER: *Women and Redemption: A Theological History*.

⁷ Rosemary R. RUETHER: "Christian Understandings of Human Nature and Gender," dans op. cit. p. 96.

Une telle interprétation de l'*imago dei* demeure présente dans le catholicisme actuel et constitue la position sous-jacente étayant les arguments donnés contre l'accès des femmes au sacerdoce dans l'Église catholique romaine. Cette dernière a été critiquée par les théologiennes féministes, notamment Ruether et Johnson.

Selon d'autres interprétations de Gen. 1:27-28, l'image de Dieu ne se référerait pas à la qualité d'être humain (l'essence), mais plutôt au rôle que les humains auraient de représenter Dieu/e dans la création, tel qu'indiqué au verset 28. C'est l'interprétation donnée par l'exégète Phyllis Bird par exemple, citée par Ruether:

As Phyllis Bird has shown in her careful exegesis of this passage, the 'image of God' given to Adam corporately is not identified with, but distinguished from, sexual differences that the humans share with the animals but not with God. Thus 'image of God' cannot be identified literally with male or female biological sex. But since dominion is exercised only by patriarchal males, not by women or slaves, it is patriarchal males who exercise the role of 'image' as corporate individuals on behalf of the whole community.⁸

Cette interprétation est retenue par Ruether parce qu'elle lui permet de dépasser une anthropologie fondée sur une « essence » de l'humanité et, ainsi, d'échapper à la catégorisation d'essentialisme. Ce modèle anthropologique fait sa part à une distinction plus fluide entre les genres et représente un dépassement par rapport à une anthropologie de la complémentarité des rôles. Mais Ruether continue à situer dans un contexte de péché et de rédemption l'égalité dans l'image de Dieu/e et à affirmer une égalité originelle, antérieure aux distortions de relations dues au péché:

Only in modern feminist theologies has there emerged the possibility of reading gender relations in terms of the drama of creation, sin, and redemption. If original equality is our true nature, and domination-subjugation the expression of sin, then the restoration and development of egalitarian relations is both the means and the expression of redemption.⁹

⁸ Ibid. pp. 97-98. Pour l'exégèse de cette interprétation, voir l'article de Phyllis A. BIRD: "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts" dans *Image of God and Gender Models, In Judeo-Christian Tradition*, Kari Elisabeth BØRRESEN, (dir.), Solum Forlag, Oslo, 1991, pp. 11-34.

⁹ Ibid. p. 100.

Toutefois, l'égalité originale située dans l'image de Dieu/e pose encore le problème de savoir comment comprendre la notion d'*humanité*, soit en termes d'unité « androgyne », soit au-delà de la différence sexuelle comme une sorte de genre « neutre », qui serait commun aux deux sexes ? Ruether s'interroge sur ce point précis :

Do we assume a gender-neutral or gender-inclusive (androgynous) definition of humanness as shared equally by men and women ? Can we then speak of redemption in terms of both men and women becoming 'fully human' and affirming a parity in which the 'full humanness' of each affirms that of the other ? Or is it impossible to extricate the concept of generic humanness from its androcentric history, in which the male is the norm of humanness and the female is deficient in relation to this norm ? ¹⁰

Il semble que Ruether ne parvienne que difficilement à « extriquer » le concept d'humanité générique de son contexte historique et androcentrique. Elle parcourt la trajectoire historique du concept d'*imago dei* à la recherche d'une formule qui lui permette de dépasser ce contexte androcentrique et de construire son anthropologie théologique sur de nouvelles bases.

L'anthropologie théologique de Ruether tente de dépasser à la fois le monisme du féminisme libéral et le dualisme du féminisme romantique, pour élaborer une synthèse nouvelle, dans une intégration de l'égalité et des différences entre hommes et femmes. Elle évite le dualisme des genres stéréotypés et la caractérisation « binaire » de l'humanité, dans un effort d'intégration de l'humain comme un tout, car elle reconnaît :

It is not enough, however, to paste these qualities together in their traditional forms into an 'androgynous' union of masculine and feminine, for their binary splitting also expresses a distorted relationship of men as dominant and women as subordinate – hence reflecting a distortion of the appropriate relating of these qualities. We need a synthesis in which rationality and intuition, autonomy and relationality each transform the other. ¹¹

On voit dans ce dernier texte plus clairement qu'ailleurs l'effort de synthèse et de

¹⁰ Ibid. p. 100.

¹¹ Ibid. p. 106.

dépassement que fait Ruether par rapport à une anthropologie dite « essentialiste » qui localise la différenciation sexuelle de manière immuable dans l'*imago dei*. Elle situe la différenciation des genres au niveau des relations entre les humains, plutôt que dans une essence intangible. Elle appelle au dépassement de ces distinctions binaires qui tendent à limiter et déformer les relations, au profit d'une synthèse transformatrice aboutissant à l'intégration des êtres humains dans une relationnalité nouvelle, ce qu'elle nomme le processus de rédemption:

Salvation is the process of conversion from distorted relationships and the regrounding of selves in healing relationality. [...] Our metaphors must include both male and female in a complex *transformative synthesis* that points us beyond stereotypes toward wholeness. This wholeness, furthermore, is not a known ideal, but goes ahead of us into an incompleted future, just as redemption itself is still incomplete.¹²

Cette anthropologie rejette les structures du patriarcat, aussi bien que les présupposés du féminisme romantique et appelle à la création de nouvelles formes de communautés égalitaires, qui affirment l'autonomie et la responsabilité collective de toutes les personnes humaines dans la communauté, y compris dans la famille:

In contrast, a feminist anthropology needs to restore an understanding of men and women as embedded in and responsible for the corporate life of the family, but not in such a way to cause the personhood of women to disappear once more into the corporate representation of the male 'head of family'. Rather, we need to think of men and women as both relational *and* individuated in an interactive process.¹³

Il faut noter enfin que, même si en théorie, Ruether admet la possibilité d'une variété de situations familiales, y compris des relations homosexuelles et lesbiennes, elle se préoccupe surtout de repenser les relations entre femmes et hommes. Cela comprend également le souci d'intégrer des relations raciales et des relations de classe égalitaires, comme le prouve son affirmation répétée de la nécessité de construire un féminisme socialiste, sur la base de ces nouvelles relations. Cependant, et il faut le reconnaître, Ruether se soucie peu

¹² Ibid. p. 107 (je souligne).

¹³ Ibid. p. 108 (en italique dans le texte).

d'harmoniser sa vision égalitaire et socialiste avec celle d'un féminisme postmoderne ou post-structuraliste qui insiste sur la reconnaissance et l'affirmation de la différence. Avec nombre de théologien(ne)s féministe(s) de la seconde vague, elle se concentre sur les possibilités internes de la théologie à définir une nouvelle anthropologie féministe et théologique, et se soucie peu de l'harmonisation de sa pensée avec les diverses théories féministes.¹⁴ Je ne peux entrer ici dans ce débat et préfère me concentrer sur une évaluation théologique de l'apport de Rosemary R. Ruether à une anthropologie théologique féministe. La question que je poserai, par contre, est la suivante: étant donnée l'ambivalence du symbole de l'*imago dei* et son utilisation « perverse » dans l'histoire de la théologie pour justifier la domination et la subordination des femmes, faut-il retenir ce symbole pour exprimer l'égalité entre femmes et hommes aujourd'hui ? En termes plus contemporains: ce symbole n'a-t-il pas perdu sa crédibilité, en raison de son identification à une histoire d'oppression des femmes et de la légitimation de cette oppression ? Comme le note une commentatrice, ce symbole n'est-il pas devenu « impérialiste » ? :

[...] the unique relationship of human beings with God as described in Genesis and handed on through the Christian tradition is expressed in the ambiguous metaphor 'image of God.' In view of the effective history of the symbol's use to subordinate nature to human control and subordinate women to men, the question has been raised whether the symbol is an inherently imperialistic one that should be discarded in our day.¹⁵

C'est en effet une question d'importance, à laquelle je tenterai de répondre, dans une proposition de construire mon propre modèle d'anthropologie théologique féministe.

¹⁴ Ruether semble laisser à ses critiques le soin d'établir le lien entre la théorie féministe et la théologie féministe. Voir en particulier, l'ouvrage de Lucy TATMAN: *Knowledge that Matters: A Feminist Theological Paradigm and Epistemology*, The Pilgrim Press, Cleveland, Oh. 2001, en particulier le chap. 6 « Paradigmatic and Epistemological Elements in the Theology of Rosemary Radford Ruether », pp. 152-181. Pour une appréciation plus critique, voir également Mary McCLINTOCK FULKERSON: « Contesting the Gendered Subject: A Feminist Account of the Imago Dei », dans Rebecca S. CHOPP et Sheila GREEVE DAVANEY, (dir.) *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, Fortress Press, Minneapolis 1997, pp. 99-115.

¹⁵ Mary Catherine HILKERT: « Cry Beloved Image: Rethinking the Image of God. » dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1995, pp. 190-205, pp. 191-192.

Quant à la question de la mutualité, je la retiens comme un des éléments de l'anthropologie théologique de Ruether qu'on pourrait développer plus amplement. Je me tourne vers Elizabeth A. Johnson pour voir comment celle-ci a traité de la question de la mutualité et de la multipolarité des êtres humains.

2. 2. La mutualité et la multipolarité dans l'anthropologie de Johnson

Elizabeth A. Johnson a fait explicitement référence à la mutualité dans les relations et a donné une définition de ce terme dans son ouvrage majeur, *She Who Is*:

The particular pattern of relationship consistently promoted in feminist ethical discourse is *mutuality*. This signifies a relation marked by equivalence between persons, a concomitant valuing of each other, a common regard marked by trust, respect, and affection in contrast to competition, domination or assertion of superiority.¹⁶

Je fais remarquer qu'ici le terme d'équivalence remplace celui d'égalité utilisé par Ruether. Ce terme introduit le concept de valeur égale des personnes, par-delà leurs différences et leurs particularités, ce qui donnera une connotation éthique au discours de Johnson. La notion de mutualité est donc employée dans le sens de l'équivalence des personnes humaines, ce qui ne nie en rien le respect de la différence et de la « multipolarité » développée par Johnson. Mais Johnson est plus proche de l'utilisation de la mutualité dans le sens d'une norme éthique, car elle nous renvoie à la définition de Margaret A. Farley.¹⁷ Je ne me préoccuperais pas ici de l'application des relations de mutualité à l'ensemble des créatures, mais me concentrerai sur la compréhension de la mutualité comme mode de relations entre les humains, femmes ou hommes.

¹⁶ Elizabeth A. JOHNSON: *She Who Is*, p. 68 (je souligne). Je cite la version originale anglaise pour bien noter que le terme de mutualité est utilisé par Johnson elle-même, et non seulement par le traducteur français. Johnson a repris cette définition dans *Women, Earth and Creator Spirit*, St Mary's College, Notre Dame, Ind, 1993, p. 27.

¹⁷ Voir supra. Pour une explicitation de la notion de mutualité, voir en particulier *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 110- 114. Je pose ici des jalons pour une définition de la mutalité comme norme éthique, ce que je ferai au chapitre suivant.

Adoptant une approche de théologie féministe de la libération, Johnson, tout comme Ruether, enracine sa théologie dans une réflexion sur l'expérience des femmes dans le système patriarcal. Analysant les causes de leur oppression dans ce système, elle remet en cause la compréhension hiérarchique de l'anthropologie dualiste traditionnelle, marquée par une ontologisation de la différence sexuelle qui absolutise la polarité entre masculin et féminin. Elle récusé l'essentialisme des genres que l'on doit surtout à l'influence de la pensée grecque en théologie. Elle affirme nettement, dans son dernier livre sur Marie (*Truly our Sister*), que le projet de l'anthropologie dualiste, ou de complémentarité, aboutit à remettre à l'honneur la vision romantique de la femme:

Based upon an essentialist view of gender, it [this interpretation] ascribes to women and men two virtually separate kinds of human nature, each gifted with its own characteristics, a position commonly described as a dualistic anthropology or an anthropology of complementarity. Upon this grid it projects Mary as the ideal woman who embodies the best of feminine nature or what poets and philosophers have called the Eternal Feminine.¹⁸

Une telle vision anthropologique diminue la richesse de l'humanité en absolutisant la différence sexuelle au détriment des autres différences possibles. Johnson propose plutôt un modèle anthropologique, basé sur la multipolarité et l'égalité dans les différences, qui serait plus favorable aux femmes:

For women to attain equal human dignity in a just and inclusive society, this dualistic anthropology needs to be reordered into a multiple-term schema, one that allows women and men of all races and classes to connect in all their differences rather than constantly guaranteeing identity through gender opposition. Toward this end feminist liberation theology proposes an *egalitarian anthropology of partnership*, a set of ideas whose parameters are still emerging in keeping with new facts of women's advance on the ground.¹⁹

L'anthropologie égalitaire de partenariat, que j'identifie ici à la notion de mutualité, prend appui sur une vision de l'égalité, dans le sens de l'équivalence des personnes, quels que

¹⁸ Elizabeth A. JOHNSON: *Truly Our Sister*, p. 47.

¹⁹ Ibid. p. 47 (je souligne).

soient leur sexe, race, situation sociale, condition historique et culturelle, etc. Johnson a décrit la multiplicité de ces constantes anthropologiques ²⁰ et l'a thématisée selon un schème de multipolarité dans *She Who Is* (1992).

Les deux « lieux » théologiques où Johnson arrime sa vision d'une anthropologie de mutualité sont d'une part, l'*imago Dei*, d'autre part l'*imago Christi*. Elle reconnaît dans le premier, l'affirmation de la ressemblance de chaque personne à l'image de Dieu/e, qu'elle interprète dans le sens de l'égalité-équivalence des personnes, femmes ou hommes:

Moving to theory, egalitarian anthropology of partnership takes its cue from the first chapter of the book of Genesis, where God creates humankind in the divine image and likeness, 'male and female' (1:26-27). Scholars note that there is no assignment of masculine or feminine qualities here but simply the fullness of being human persons in God's image in one's distinctive sexuality, whether male or female. We are one human race, and attention must be paid to what we historically have in common as a species.²¹

Johnson réaffirme ainsi la doctrine traditionnelle de l'*imago dei* qu'on trouve dans l'anthropologie théologique catholique. Mais elle insiste précisément sur la notion d'égalité entre femmes et hommes que celle-ci implique et qu'elle tire du texte de Genèse 1:27-28.

Elle le commente en ce sens:

This text makes a major claim: women and men together, equally, relationally, as human beings, are created in the image and likeness of God. Not one more than the other, not one over the other, but together as the human race.²²

J'ai déjà souligné que la notion d'humanité commune n'implique pas chez Johnson un essentialisme, mais plutôt la reconnaissance de caractéristiques anthropologiques communes à toute l'espèce, et même à d'autres créatures. Parmi ces constantes anthropologiques, une des plus importantes étant celle d'être dans un corps (*embodied*) et

²⁰ Voir la description de ces constantes anthropologiques au chapitre 5.

²¹ *Truly Our Sister*, p. 51.

²² Elizabeth A. JOHNSON: "Imaging God, Embodying Christ: Women as a Sign of the Times" dans *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, pp. 45-59, p. 48.

d'être né/e à partir de deux cellules, un ovule et un spermatozoïde, parvenues à maturation dans le corps d'une femme, il s'ensuit que tout être humain partage cette caractéristique commune (pour l'instant) d'être né/e d'une femme. Cette expérience de l'être humain incarné et, de par son corps, lié à son environnement, et à une communauté humaine dont il/elle est dépendant/e devient une des expériences communes à tout humain, femme ou homme, de toute race, couleur ou condition sociale. Sans vouloir universaliser toute expérience, il est cependant impératif de reconnaître ce qui nous humanise et nous lie dans une commune condition humaine, qui inclut également l'expérience de la mortalité, ainsi que le décrit Johnson:

All persons, furthermore, starting in the first minutes of life are connected to significant other persons and develop personality in and through these intimate relationships. All interact with political, economic, and social structures, for better or worse. All are shaped by their culture, geography, and the historical time in which they live. And all are destined to die. [...] In all our differences, we have more in common than what divides us.²³

Johnson affirme une communauté dans l'expérience humaine, malgré la diversité de ces expériences (conditionnées par des différences sexuelles, de race ou de classe, etc.). Elle rejoint la vision phénoménologique de l'anthropologie qui décrit l'expérience humaine en termes généraux et qui reconnaît que chaque personne participe de la même « condition humaine ». Dans la controverse postmoderne, particulièrement dans le mouvement féministe, Johnson se situe clairement du côté du sujet et d'une certaine universalisation de l'expérience humaine, sans toutefois l'absolutiser dans ses caractéristiques. On lui a reproché une certaine forme d'« essentialisme », dans sa façon d'analyser la situation humaine, comme le constate une de ses critiques:

What is interesting about Johnson's invocation of these and other phenomenological 'essentials' of human experience is that they stand side by side with her adamant refusal to essentialize woman and to eclipse thereby the multiple differences which structure the lives of women. In light of this refusal, one then wonders why the eclipses implicit in

²³ Ibid. p. 52.

her structurally universal account of human experience and language are any less threatening to difference and particularity.²⁴

Sans vouloir entrer dans ce débat, je voudrais réaffirmer, avec Johnson, que le simple fait d'appartenir à une espèce particulière que l'on appelle les êtres humains, et qui rassemble dans une communauté à l'échelle planétaire une multitude d'individus, avec leurs particularités et leurs différences, n'efface pas une similitude dans le conditionnement de toute existence humaine. Qu'on le veuille ou non, le fait d'être dans un corps (et non seulement d'avoir un corps), le fait d'être né/e d'une femme, le fait de devoir mourir tôt ou tard, ou d'éprouver des maladies qui conduisent à la mort, constituent un conditionnement anthropologique qui s'applique à tous les êtres humains, quels que soient leur sexe, leur race, leur condition sociale, géographique ou historique. Ce conditionnement par rapport à la vie et à sa finitude constitue le terreau même dans lequel toute personne humaine est enracinée; il est notre environnement « naturel » et inévitable. Johnson reconnaît ce conditionnement humain, commun à toute l'espèce, qui fonctionne comme une matrice dans laquelle viennent se former les différences. C'est dans ce sens qu'elle parle de certaines constantes anthropologiques, à travers lesquelles se forge une identité personnelle et individuelle, susceptible de se manifester dans des différences et particularités multiples:

In this matrix, personal identity is forged not only by sex but also by race, class, family dynamics, ethnic heritage, social location, and political, cultural, and ecological environment in interaction with the way each person uniquely appropriates these markers. Diversity of personal characteristics and gifts is not predetermined by sex but ranges across a wide spectrum for women and men of all races and cultures.²⁵

²⁴ Serene JONES: "Women's Experience Between a Rock and Hard Place: Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies in North America," dans *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, Norms*, Rebecca Chopp et Sheila Greeve Davaney (dir.), pp. 33-53, p. 37. Je ne peux entrer dans le détail de ce débat entre Johnson et certaines féministes postmodernes. Qu'il me suffise de mentionner la possibilité que Johnson, comme Ruether, ait gardé une vision quelque peu universalisante. Voir à ce propos l'article de Nancy A. DALLAVALLE: "Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology" dans *Horizons: Journal of the College Theology Society*, vol. 25 (1998), pp. 23-42.

²⁵ *Truly Our Sister*, p. 52.

Quelles que soient les différences qu'on peut constater sur le plan anthropologique, Johnson réaffirme l'égalité et l'équivalence de tous les êtres humains, sur le plan théologique, selon sa propre définition de la mutualité. Elle situe le « lieu théologique » de l'égalité non seulement dans l'*imago Dei*, mais encore dans ce qu'elle nomme l'*imago Christi*.²⁶ Johnson arrime la notion de l'égalité et de l'équivalence des personnes dans le texte de Galates 3:27-28 qu'elle interprète comme la charte de la mutualité:

The New Testament takes this teaching [of equality] for granted and gives it a Christian twist in the light of baptism. Paul writes to the Galatians: 'For as many of you were baptized into Christ have put on Christ. There is no more Jew or Greek, slave or free, male and female, but you are all one in Christ Jesus.' (Gal. 3 :27-28). This text explicitly teaches that baptism clothes human beings with Christ equally, without distinction based on race (Jew or Greek), or economic and social class (slave or free), or gender (male and female).²⁷

J'ai analysé au chapitre cinq l'affirmation de la ressemblance de tout/e baptisé/e au Christ, qui n'est pas au niveau de la ressemblance physique, mais d'une assimilation spirituelle au Christ. Ainsi Christ peut prendre la forme féminine et être nommé comme *Christa*, selon la désignation de la théologie féministe, ou encore *Jésus-Sophia*, dans la terminologie de Johnson elle-même. Elle affirme encore:

The image of Christ lies not in sexual similarity to the human man Jesus but in coherence with the narrative shape of his compassionate, liberating life in the world, through the power of the Spirit. Each member who lives the life of Christ is an icon of Christ in his or her whole enfleshed personal existence.²⁸

Cet ancrage dans deux « lieux théologiques » précis, l'*imago Dei* et l'*imago Christi*, permet à Johnson de reconstruire une anthropologie théologique féministe en affirmant l'égalité-équivalence des personnes. Elle y ajoute une autre caractéristique, celle de la relationnalité. La relationnalité apparaît chez Johnson comme un élément constitutif de la personne

²⁶ Voir sur ce point *She Who Is*, pp. 71-75, et ma présentation au chapitre 5.

²⁷ Elizabeth A. JOHNSON: "Imaging God, Embodying Christ: Women as a Sign of the Times", dans op. cit. p. 48.

²⁸ Ibid. p.56.

humaine, selon une analyse féministe de la formation du moi, appliquée à l'éthique féministe:

L'éthique féministe fait fond sur ce modèle expérientiel pour poser que la structuration du moi appelle, non pas une opposition dualiste à autrui, mais plutôt une relation intrinsèque avec autrui. [...] Le modèle retenu ne tiendra ni de l'hétéronomie (où le moi puise chez autrui le principe de son action) ni d'une autonomie centrée sur un moi fermé, mais il réunira indépendance, liberté, être personnel et relationnalité. Le modèle traduira la vision d'une autonomie relationnelle, valorisant le mystère inviolable de la personne et l'apport essentiel de la dimension communautaire à la constitution du moi.²⁹

La relationnalité constitutive de la personne, femme ou homme, deviendra la pierre de touche d'une anthropologie de mutualité chez Johnson. Car la relationnalité, placée sous le signe de l'égalité et de l'équivalence des personnes, conduit à une valorisation des différences et à des relations basées sur le respect mutuel, selon la définition de Johnson:

La mutualité est synonyme de relations vécues sous le signe d'une équivalence entre les personnes, d'une valorisation réciproque, d'une attitude bilatérale de confiance, de respect et d'affection, tout-à-fait à l'opposé des rapports de compétition, de domination, de supériorité.³⁰

La valorisation réciproque assure que les différences entre chaque personne soient maintenues, mais les relations dans le respect mutuel et la confiance permettent de développer une communauté basée sur le modèle de l'amitié, qui exemplifie la mutualité, la solidarité et la réciprocité. Cette communauté dans la solidarité mutuelle est exprimée dans le symbole de la communion des saints.³¹ En recouvrant ce symbole oublié de la tradition chrétienne, Johnson tente de dépasser la dichotomie égalité-différence, qui a dominé le débat en théologie féministe dans les années 1990 à aujourd'hui. Elle fait appel à une communion d'ordre symbolique pour exprimer une communauté de conditionnement commun à toutes les personnes humaines, tout en tenant compte des nombreuses différences, selon le sexe, l'orientation sexuelle, la race, les classes sociales, les conditions

²⁹ Elizabeth A. JOHNSON: *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, pp. 111-112.

³⁰ Ibid. p. 112.

³¹ Voir mon traitement de ce thème au chapitre 5.

historiques, géographiques et culturelles, l'environnement, etc. Elle voit dans la communion des saints/es un symbole inclusif qui invite dans la communauté des « amis/es de Dieu/e-Sophia » non seulement tous les êtres humains, de tous les lieux et de tous les temps, mais encore toutes les créatures du monde. Ce symbole devient ainsi coextensible à la communauté humaine aussi bien qu'à la communauté écologique dont les humains sont dépendants. Par rapport à cette dernière, Johnson développera un modèle de relations mutuelles basé sur l'image de la parenté (*kinship*). Elle décrit ainsi ce modèle:

[...] the kinship model more closely approximates reality. It sees human beings and the earth with all its creatures intrinsically related as companions in a community of life. [...] This kinship attitude does not measure difference on a scale of higher or lower ontological dignity but appreciates them all as integral elements in the robust thriving of the whole.³²

Ce n'est pas mon propos de développer ce dernier thème car mon principal souci est de voir comment Johnson reconstruit une vision anthropologique de mutualité, qui s'applique d'abord à nos relations entre femmes et hommes, ainsi qu'entre tous les humains entre eux. Je traiterai des implications éthiques de son anthropologie dans la conclusion de la thèse. La vision cosmologique de la réalité a surtout été élaborée par Sallie McFague: chez cette théologienne, la connexion entre les humains et les créatures constitue un point central de son anthropologie.

2. 3. L'interdépendance et le partenariat chez McFague

Sallie McFague parle plutôt d'interdépendance et d'interconnexion que de mutualité. Elle étend les modalités de relation entre les humains, par exemple l'amitié, aux relations entre humains et toutes les créatures. Celles-ci soulignent l'interdépendance et la réciprocité, ce qui n'implique pas nécessairement l'égalité. McFague s'appuie sur le paradigme chrétien pour élaborer une vision anthropologique et cosmologique qui soit non-hiérarchique et non-

³² Elizabeth A. JOHNSON: *Women, Earth, and Creator Spirit*, p. 30. Pour un plus ample traitement de ce thème, voir op. cit. pp. 29-40.

dualiste. Le thème central de son anthropologie est plutôt le partenariat, mais j'ai indiqué ailleurs que le terme de partenariat implique aussi bien la notion de mutualité et que ces termes sont synonymes.³³ Pour McFague, les humains sont des partenaires de Dieu/e, ce qui l'amène à se demander s'il peut y avoir des relations de mutualité, non seulement entre les êtres humains entre eux, mais encore entre Dieu/e et les humains, ainsi qu'entre ces derniers et les différentes créatures de l'univers.

Bien qu'elle reprenne le thème de l'*imago Dei* dans *Models of God* (1987), je pense que McFague ne situe pas la source de l'égalité et de l'interdépendance de toutes les créatures dans ce récit de la Genèse. C'est plutôt dans le paradigme chrétien, c'est-à-dire dans les pratiques égalitaires de Jésus de Nazareth, son inclusivité à l'égard des marginalisés de la société de son temps, ainsi que sa mort sur la croix, qu'elle inscrit l'égalité et la non-hérarchisation entre les êtres:

The parables, the table fellowship, and now the cross- they form a pattern in the sketch we are attempting of an interpretation of the story of Jesus for an ecological, nuclear age. The destabilization of the parables that is fleshed out in the invitation to all, especially to the 'unworthy' and the outcast to share in the feast of life, is radicalized further by the cross. Here the way necessary to bring about this new mode of being is suggested. The way is radical identification to all others.³⁴

Selon McFague, l'effet « déstabilisant » des paraboles et l'inclusivité de Jésus instaurent un nouveau mode de relations, établi sur la base d'une participation de toutes les créatures au festin de la vie. Les paraboles de Jésus annoncent une dissolution de tout l'ordre hiérarchique et dualiste qui existait jusqu'alors et son partage inclusif (*table fellowship*) peut servir de métaphore pour comprendre une vision anthropologique et cosmologique inclusive. McFague a élaboré un modèle de relations mutuelles qui permettent la reconfiguration de l'ensemble des relations entre les êtres:

³³ Voir supra, introduction à la troisième partie, où je définis ces deux termes.

³⁴ *Models of God*, p. 53.

There are, I believe, other metaphors, such as those of mother, lover, and friend, that express dimensions of that love more fully and appropriately for our time. If one accepts that salvation in our time needs to be understood as a destabilizing, inclusive, nonhierarchical vision, these metaphors with their associations of caring, *mutuality*, attraction, nurturing, supporting, empathy, responsibility, service, self-sacrifice, forgiveness, and creativity are highly suggestive.³⁵

Le paradigme chrétien, surtout par l'ensemble narratif que forment les paraboles, le partage inclusif, la vie et la mort de Jésus, permet cette reconfiguration des relations entre Dieu/e et le monde, comme entre les êtres humains, femmes ou hommes, et entre les humains et les non-humains, dans le sens de la mutualité.

La pensée théologique de McFague se démarque de celle de Ruether ou Johnson, en ce qu'elle est plutôt théocentrique et cosmocentrique.³⁶ Cependant, dans un ouvrage plus récent, *Life Abundant* (2001), la théologienne rejoint une des lignes de force de la pensée féministe, en soulignant la relationnalité des êtres humains:

We are also, and primarily, *relational beings*, defined by our radical dependence on God and our interdependence with other people (only recently has this quality been extended to other life-forms and the earth itself).³⁷

McFague désigne ainsi la relationnalité comme première caractéristique de l'être humain, et non la différenciation sexuelle ou d'autres formes de différences. Pour elle, ce qui est premier demeure l'interconnexion de tous les êtres, humains et non-humains, leur interdépendance, en tant que créatures, avec le reste du monde, conçu comme le Corps de Dieu/e. C'est seulement à l'intérieur de cette « toile » de relations que se situent les êtres humains, comme incarnés eux aussi et les seuls à avoir accédé à la conscience réfléchie (*self-consciousness*). La relationnalité des êtres humains apparaît ainsi comme

³⁵ Ibid. p. 56 (je souligne). Il faut noter qu'il est rare de trouver l'emploi du terme "*mutuality*" chez McFague, qui le remplace souvent par l'adjectif "mutuel" ou par le substantif "*partnership*".

³⁶ Pour cette caractérisation de la théologie par Sallie McFague, voir *Life abundant*, p. 52. Bien que McFague ne désigne pas sa propre théologie, je pense qu'elle s'inscrit elle-même dans ce paradigme.

³⁷ *Life Abundant*, p. 62 (je souligne).

intrinsèquement liée à leur responsabilité vis-à-vis des autres créatures, avec lesquelles ils établissent des relations mutuelles.

McFague a reformulé, à l'échelle planétaire et cosmique, les caractéristiques anthropologiques, dont la principale serait ce qu'elle nomme l'incarnation (*embodiment*). En tant que corps, les êtres humains se trouvent radicalement reliés à, et dépendants de, tous les autres êtres créés de la planète, et même de l'univers. C'est également le corps, plus complexe, des êtres humains qui les rend vulnérables et plus dépendants de tous les autres, selon les divers niveaux d'interaction, ce qui renverse effectivement la perspective de l'anthropologie traditionnelle, anthropocentrique. McFague remarque:

For theological anthropology, this is a very sobering thought, especially for a tradition that has been accused of advising human beings to subdue and have dominion over all other created beings. It has profound implications for reconceiving the place of human beings in the scheme of things.³⁸

Si dans *Models of God*, McFague révisé déjà la notion traditionnelle de l'*imago dei*, en la réinterprétant selon ses propres paramètres, il semble que dans sa réflexion ultérieure, elle s'éloigne de ce modèle anthropologique, afin d'harmoniser sa vision de l'anthropologie avec sa vision cosmologique et une compréhension scientifique du monde. Elle situe en conséquence le point de départ de l'anthropologie dans une réflexion sur la place des humains dans le schéma de l'évolution planétaire:

An embodiment anthropology must start with who we are as earthly, physical creatures who have evolved over billions of years as pictured by postmodern science. [...] Reflections on our place in the scheme of things will provide clues to where we belong, our proper place, and hence from the perspective of contemporary science, what improper behavior might be. Thus, this chapter will focus on fleshing out the place (space) of human beings, not primarily from a Christian or even a religious perspective, but from the broad parameters of evolutionary biology.³⁹

Dès lors, sa compréhension de l'anthropologie, et sa vision des relations entre les êtres

³⁸ *The Body of God*, pp. 106-107.

³⁹ Ibid. p.103.

humains entre eux, et avec toutes les créatures, changent de registre. Elles ne sont plus limitées par la structure du récit biblique de la création, au sens strict, mais peuvent s'ouvrir à un nouveau paradigme, celui de la présence du Christ cosmique, incarné dans le monde. Avec des accents et un vocabulaire qui rappellent Teilhard de Chardin, McFague explicite sa vision cosmologique du « milieu divin » :

The environment of all beings, according to our model of the universe as God's body, is the 'divine *milieu*': we live and move and have our being, along with all other beings, with God. [...] Moreover, this space, place, has been further defined and qualified for Christians by the cosmic Christ, the embodied life paradigmatically expressed in the liberating, healing, inclusive ministry of Jesus of Nazareth.⁴⁰

McFague arrime sa conception anthropologique à une vision inclusive du paradigme chrétien, qui, par le Christ cosmique, s'étend à toute la création. Selon elle, les humains portent la responsabilité, du fait qu'ils sont les seuls êtres conscients de la création, de faire en sorte que tous les êtres puissent atteindre leur achèvement (*fulfilment*) dans des relations mutuellement enrichissantes. C'est dans ce sens que l'on peut parler de mutualité ou de partenariat⁴¹ chez McFague: une responsabilité pour toutes les créatures et une participation active au salut du monde, en collaboration avec Dieu/e. Cette responsabilité pour le monde n'exclut pas les autres êtres humains, mais les dépasse dans le sens d'une sollicitude globale pour tous les corps qui forment le Corps de Dieu/e. McFague affirme:

This expansion does not eclipse the importance of needy, vulnerable human beings, but it suggests that the cosmic Christ, the body of Christ, is not limited to the church or even to human beings but, as coextensive with God's body, is also the direction of the natural world and the place where salvation occurs.⁴²

McFague situe sa réflexion théologique dans un contexte planétaire et cela suppose une interaction réciproque avec tous les êtres, non seulement les humains. Il en résulte une certaine relativisation des sujets humains qui ne sont plus le point focal de la réflexion

⁴⁰ Ibid. p. 115.

⁴¹ Je prends ici ces deux termes comme synonymes chez McFague.

⁴² *The Body of God*, p. 182.

théologique chez McFague. Sans que celle-ci ne l'affirme directement, je pense qu'on peut vraiment parler de mutualité dans les relations entre les humains et les non-humains, selon sa vision, car elle n'accepte aucune hiérarchie, aucun dualisme entre les êtres. Tous sont dans le monde, comme des corps, créés par Dieu/e, tous ont la même valeur ontologique: ils sont sujets, aussi bien que les sujets humains, la seule différence étant que ces derniers ont accédé à la conscience réfléchie. Il résulte de cette vision un certain effacement du « sujet » dans le sens moderne du terme, c'est-à-dire comme individu (mâle, blanc, occidental et hégémonique) et une compréhension radicalement communautariste des êtres humains dans l'univers. La critique du sujet hégémonique de la modernité permet à McFague de mettre l'accent sur les différences, mais dans le contexte de la communauté humaine:

[W]e need to change the *one* human being into a myriad and move them into the earth. These millions form a community among themselves and with all other life-forms as well as the various ecosystems of the earth. This is a very different model. We can now begin to see that our 'failures' to fit the hegemonic image are simply human differences-gender, racial, sexual orientation, class, physical capability differences. There *is* no hegemonic human being: to be sure, some fit the hegemonic model, but the lucky (or reflective) ones become uncomfortable with the model- what could be called the 'wild space of privilege'. ⁴³

C'est en définitif un modèle anthropologique de radicale inclusivité et mutualité qui se dégage de la vision de McFague, même si ce n'est pas le point focal de sa réflexion. Les êtres humains ne sont pas des individus isolés, mais s'inscrivent dans une communauté d'autres êtres humains, ainsi que non-humains, tous dépendants les uns des autres, dans une économie planétaire:

We also realize that we can and should live with a construction of human life that is closer to reality than the reigning model: a model of earth as a community of different beings, human and otherwise, all dependent on and needing to share what a sustainable planet can give us. ⁴⁴

⁴³ *Life Abundant*, p. 49.

⁴⁴ *Ibid.* p. 51.

En conclusion de cette section, je voudrais souligner ce que la vision de McFague peut apporter à une anthropologie théologique de mutualité. Sa conception du monde selon la métaphore du corps de Dieu/e met l'accent sur l'incarnation (*embodiment*) de toutes les créatures, de l'amibe aux humains. Cette commune condition est à la base d'une radicale égalité entre les êtres. Des relations mutuelles se tissent non seulement entre les êtres humains (femmes ou hommes), mais entre les êtres humains et non-humains, formant la structure d'une vaste « toile » de relations s'étendant aux dimensions de la planète, et même du cosmos dans sa totalité. Les êtres humains, en tant qu'ils ont accédé à la conscience, forment la pointe réfléchie de l'ensemble et partagent avec Dieu/e la responsabilité pour le soin et le salut de toutes les créatures. Formés à l'image de Dieu/e, les humains sont partenaires dans l'oeuvre d'achèvement et de rédemption du monde, conçu comme le Corps de Dieu/e. Je montrerai dans la section suivante comment cette vision de l'anthropologie est en corrélation avec et constitue le prolongement de la reconstruction féministe de Dieu/e, chez McFague aussi bien que Ruether et Johnson.

3. La corrélation entre une anthropologie théologique de mutualité et la construction féministe de Dieu/e

Cette section veut rendre explicite la corrélation entre la vision anthropologique inclusive que j'ai nommé anthropologie de mutualité avec la compréhension féministe de Dieu/e telle que présentée au chapitre trois. Pour ce faire, je reprendrai les thèmes principaux de l'anthropologie des trois théologiennes et montrerai comment elles sont en lien étroit et nécessaire avec leur reconstruction de Dieu/e au féminin.

Dans la vision anthropologique de ces trois auteures, je ferai ressortir les notions communes d'inclusivité, de relationnalité ou de mutualité, et d'incarnation (*embodiment*) comme étant les caractéristiques principales d'une anthropologie théologique féministe. Je mettrai en relation l'inclusivité des êtres humains - femmes et hommes - ainsi que

l'inclusivité des relations entre les humains et les créatures, avec l'inclusivité que ces auteures ont démontrée comme caractéristique de Dieu/e. La compréhension de Dieu/e comme étant essentiellement en relation avec le monde et tous les êtres créés sera reflétée dans la notion de mutualité entre les humains entre eux, et entre ceux-ci et les créatures non-humaines. La compréhension de Dieu/e comme immanent/e-transcendant/e au monde se retrouve dans la notion de l'incarnation et de la sacramentalité du monde chez McFague, aussi bien que dans le symbole de la communion des saints chez Johnson ou dans la thématique de l'*imago dei* chez Ruether.

3. 1. La corrélation entre l'égalité dans l'*imago dei* et l'inclusivité de Dieu/e (God/ess) chez Ruether

Dans son anthropologie, Ruether met l'accent sur l'égalité des êtres humains, particulièrement entre femmes et hommes, ainsi que sur la capacité des femmes à accéder à la « pleine humanité » et à représenter de façon équivalente l'image de Dieu/e. Elle a critiqué comme sexiste la normativité de l'humain « mâle » et a mis au centre de sa réflexion l'expérience des femmes, ainsi que le principe de « la pleine humanité des femmes », afin de critiquer l'anthropologie androcentrique. Ce principe l'amène à reconnaître l'inclusivité du féminin et du masculin dans l'*imago dei*, et, partant, à reconstruire l'image/concept de Dieu/e de manière inclusive comme *God/ess*. Par cette reconstruction, elle affirme l'inclusivité du féminin et du masculin dans la divinité même, et postule une corrélation entre une compréhension féministe de Dieu/e et une vision anthropologique d'égalité et de mutualité. Elle explicite sa position et le lien entre théologie féministe et anthropologie en ces termes:

Feminist theology becomes possible only when it is perceived that the basic foundations of theology itself, that is, the reflection on human experience in relation to God, cannot only be rescued from sexist bias, but can be reconstructed as the authentic base from which to critique this sexist bias. Feminist theology starts with the affirmation that God, the ground of being and new being, underlies, includes, supports, and promotes female

personhood as much as male personhood. Woman is not subordinate or 'included under', but equivalent as imago dei.⁴⁵

Dans *Sexism and God-Talk*, elle définit la mutualité comme un mode de relations entre hommes et femmes, dans lesquelles la norme de l'égalité n'est plus tirée de la définition de l'être humain « mâle ». Cette définition permet l'émergence de plusieurs manières d'être dont celle de la personne intégrée, transformée, qui peut être soit féminine, soit masculine. La mutualité pour Ruether représente une forme d'intégration de toute la personne. Elle est inclusive du féminin et du masculin et fait appel à la notion de relationnalité fondamentale de l'être humain. La mutualité lui apparaît comme la forme de relations idéales entre les femmes et les hommes, ainsi qu'entre tous les humains.

En tant qu'inclusive du féminin et du masculin et que relationnalité idéale, cette vision de mutualité renvoie à l'image de Dieu/e (*God/ess*), dont Ruether a clairement montré le potentiel pour l'intégration du masculin et du féminin. J'ai établi au chapitre trois également que la compréhension de Dieu/e comme relationnalité est caractéristique d'une construction féministe de Dieu/e. La mutualité à l'échelle des relations entre les humains renvoie à la relationnalité intrinsèque de Dieu/e (*God/ess*) dans le mystère des relations trinitaires. Même si Ruether a peu développé ce dernier aspect, il n'en demeure pas moins présent dans sa théologie de la création, et dans sa construction de Dieu/e comme Matrice Première de tout ce qui existe.

Dans sa réflexion sur la question écologique, ce qu'elle nomme l'écoféminisme, la relation entre l'immanence et la transcendance de Dieu/e reflète une conception holiste de la réalité: la création est aussi le lieu de la présence de Dieu/e et Dieu/e comme Matrice

⁴⁵ Rosemary R. RUETHER: " *Feminist Theology and Spirituality*", dans *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, Judith L. Weidman (dir.) Harper & Row, San Francisco, 1984, pp. 9-32, p. 11.

première soutient toutes les créatures dans une communauté que Ruether nomme « mutualité biophile »:

But God is not a 'being' removed from creation, ruling it from outside in the manner of a patriarchal ruler ; God is the source of being that underlies creation and grounds its nature and future potential for continual transformative renewal in biophilic mutuality.⁴⁶

Ruether établit ainsi une connexion et une corrélation entre sa reconstruction de Dieu/e comme Matrice première qui soutient toutes les créatures dans l'existence et la mutualité de tous les vivants dans des rapports d'interdépendance. Elle en dérive le concept d'éco-justice, qui marque la profonde solidarité de tous les êtres créés dans un système de relations mutuelles à l'échelle de la planète:

Eco-justice means a profound transformation of the whole system of relationships to one another and to the earth, from one of violence and exploitation, to one that can nourish life-giving relations on every level ; between classes and races, and humans, and between humans and the land. The eco-feminist insight is that male-female relations are both symbols and expressions of this human-human, human-nature nexus.⁴⁷

Ruether thématise la connexion dans les relations entre les humains et les non-humains, dans ses derniers articles et ouvrages, et on peut voir dans l'éco-féminisme un développement de son anthropologie théologique dans la direction d'une cosmologie de mutualité. C'est sans doute pour cette raison qu'elle transforme sa construction de Dieu/e dans le sens plus impersonnel d'une Matrice première de l'être, ce qui apparaît comme une corrélation avec sa vision éco-féministe, comme je l'ai mentionné au chapitre trois. En résumé, j'ai insisté sur la corrélation entre l'anthropologie de Ruether, qui s'ancre dans la problématique de l'*imago dei* comme étant inclusive du féminin aussi bien que du masculin, afin de montrer comment cette vision est en lien avec une compréhension féministe de Dieu/e comme inclusive et relationnelle. La construction féministe de Dieu/e

⁴⁶ Rosemary R. RUETHER: *Women and Redemption*, p. 222.

⁴⁷ Rosemary R. RUETHER: " *The God of possibilities: Immanence and Transcendence Rethought* " dans *The Bright Side of Life*, Ellen Van Wolde (dir.), SCM Press, London, 2000, pp. 45-54, p. 52.

comme *God/ess* correspond chez Ruether à une volonté explicite de corriger une conception androcentrique de Dieu et de l'être humain, en développant le principe de l'égalité et de la « pleine humanité » des femmes, afin de soutenir une vision anthropologique d'égalité et de mutualité entre femmes et hommes, d'abord, et ensuite entre tous les humains et la communauté des vivants. Il y a donc corrélation entre son anthropologie théologique et sa reconstruction théologique. J'examinerai cette même corrélation telle qu'elle se présente chez Johnson.

3. 2. La corrélation entre une anthropologie de mutualité et la relationnalité de Dieu/e-Sophia chez Johnson

Johnson comme Ruether situe dans l'expérience des femmes aux prises avec l'oppression du système patriarcal le point de départ de sa réflexion théologique. Pour tenter de remédier à cette situation, Johnson définit un mode nouveau de relations entre femmes et hommes qu'elle nomme la mutualité, qui s'appuie sur l'égalité-équivalence des personnes. Elle élabore un modèle « multipolaire » d'une anthropologie égalitaire, qui dépasse la dichotomie égalité-différence, tout en tenant compte de la multiplicité des expériences et des particularités humaines. La clé de voûte de ce modèle est donnée par la caractéristique de la relationnalité, intégrale à la définition des êtres humains qui sont des êtres en étroite dépendance avec leur environnement et avec la communauté humaine.

Cette caractéristique de la relationnalité, Johnson l'attribue également à Dieu/e, comme je l'ai explicité plus haut,⁴⁸ et aux femmes qui manifestent de manière particulière cette qualité. Les femmes, reconnaît Johnson, ont une préférence pour des relations mutuelles et libres, que ce soit dans leurs relations de mères, de partenaires ou d'amies:

Les femmes cherchent à déployer un moi largement relationnel en une communauté de réciprocité libre. Une notion nouvelle de la personne voit le jour lentement, qui s'éloigne

⁴⁸ Voir en particulier au chapitre trois, p. 176.

à la fois du moi enfermé dans une coquille et du moi décentré et flou, pour favoriser l'être personnel fondé sur le modèle de l'autonomie relationnelle.⁴⁹

Ce type de relationnalité, qui peut s'ouvrir à la communion avec d'autres tout en préservant son autonomie personnelle, se retrouve précisément en Dieu/e-Sophia, dans ses relations trinitaires, comme mystère de communion, et dans ses relations avec toute la création. J'ai développé la relationnalité en Dieu/e trinitaire comme communion entre les personnes divines (Trinité immanente) et avec l'ensemble des créatures (Trinité économique) au chapitre trois. Je m'y réfère pour rendre plus évidente la corrélation entre la mutualité dans les relations humaines, souvent l'apanage des femmes, et la relationnalité des personnes divines, dans une « coinhérence » mutuelle. La construction féministe de Johnson rend plus explicite la connexion entre la représentation féminine de Dieu, sous la forme de Sophia, et l'expérience des femmes, dans leur relationnalité. Il y a une véritable affinité entre les deux, de sorte que Johnson a pu désigner le symbole de la Sagesse sous sa forme trinitaire comme « *imago feminae* ». ⁵⁰

Johnson établit une corrélation entre la relationnalité de Dieu/e et celle des humains et ainsi forme un nouveau paradigme pour son anthropologie théologique: les relations entre les humains, quelles que soient leurs différences, se modèlent sur leurs relations avec Dieu/e:

Les êtres humains font l'expérience d'un pouvoir vivifiant, libérateur, créateur du mystère de Dieu [sic] qui nous engage, en partenariat, dans une oeuvre de renouvellement de la terre et d'établissement de la justice où nous soyons nous aussi animés d'une amitié profonde envers tous les humains, même ceux qui nous ressemblent le moins. ⁵¹

Ainsi, Johnson peut intégrer son modèle anthropologique « multipolaire » avec une expérience de Dieu/e représentée au féminin sous la *Gestalt* de Sophia et avec un souci

⁴⁹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 353.

⁵⁰ Voir Ibid. p. 338.

⁵¹ Ibid. p. 341.

pour toute la création, avec laquelle s'établissent des relations de mutualité en partenariat avec Dieu/e. On retrouve le thème du partenariat des humains avec Dieu/e qui sera développé plus particulièrement par McFague.

3. 3. La corrélation entre une anthropologie du partenariat et les modèles de Dieu/e chez McFague

J'ai explicité la vision anthropologique et cosmologique de McFague telle qu'élaborée dans *Models of God* et *The Body of God* respectivement. J'ai montré comment cette vision s'enracine dans l'inclusivité du paradigme chrétien représenté d'abord par Jésus de Nazareth et ensuite par le Christ cosmique. J'ai souligné la spécificité des êtres humains comme ceux qui ont accédé à la conscience réfléchie et devenus collectivement responsables pour la sauvegarde de la planète, en partenariat avec Dieu/e. Le thème du partenariat sous-tend la vision anthropologique et cosmologique de McFague comme je l'ai mis en évidence. Cependant, il existe une corrélation entre cette vision et le thème de la sacramentalité du monde que j'ai moins explicitée. Le monde conçu comme le corps de Dieu/e rend explicitement accessible et médiatise pour les humains ce qu'on pourrait nommer la présence de Dieu/e. Il existe une corrélation entre la compréhension de Dieu/e comme immanent/e au monde et la capacité de ce dernier à révéler ou médiatiser la présence de Dieu/e. Dieu/e est en effet, selon McFague, intimement, inextricablement lié/e à la complexité de tout ce qui existe:

The God that fits with the ecological paradigm is the God for whom oneness is only achieved through the infinitely complex interrelationships and interdependencies of billions of of different constituents, beings, and events. So, it is in and through this world, the very one that lies before us, that God is present, if God is present at all.⁵²

La sacramentalité du monde, comme incarnant la présence de Dieu/e dans celui-ci tend à remythologiser pour McFague et pour ses contemporains, le paradigme chrétien qui

⁵² *Life Abundant*, p. 150.

s'étend ainsi à toute sa vision cosmologique, aussi bien qu'anthropologique.

Dans *Life Abundant*, McFague rend plus explicite la corrélation entre la théologie et l'anthropologie chrétienne, comme un rapport d'inhérence et d'interaction réciproque. Dans la perspective de l'incarnation de Dieu/e dans le monde, elle affirme:

[H]ence, Christian anthropology occurs *within* theology: the doctrine of who human beings are and what we should do is understood within the doctrine of who God is and what God has done and is doing. In no way, however, does this undercut the worldliness, the particularity, the diversity, the uniqueness of each and every creature. In fact, just the opposite is true because of the incarnation of God in the world. An incarnate theology overcomes two-world thinking: there is only *one* world. The question for Christian anthropology is how human beings should live *in this world*.⁵³

Cet aspect de la pensée de McFague me paraît important à souligner, car cela confirme ma propre hypothèse, à savoir qu'il y a une corrélation étroite entre sa compréhension de Dieu/e comme immanent/e au monde et sa vision anthropologique.⁵⁴ En effet, sa vision de l'incarnation de Dieu/e dans le monde lui permet d'affirmer que la présence de Dieu/e au monde est une présence incarnée (*embodied*), intime, à la fois immanente et transcendante:

I believe a Christian cannot speak of God without speaking of God incarnate, for we do not know a distant, disembodied God, but an intimate, embodied one. Because of the incarnation, we can speak of the world as God's body and hence when we say that God is reality we mean that reality is both with us and beyond us, both immanent and transcendent, both physical and spiritual.⁵⁵

De plus, la présence de Dieu/e dans le monde est une présence d'amour, un amour que peuvent représenter toutes les formes de l'amour et de la relation parmi les humains. Sans reprendre de manière systématique les modèles de Dieu/e qu'elle a construits précédemment, McFague réaffirme la possibilité d'envisager sous divers modes de relationnalité la présence de Dieu/e au monde:

Because of the incarnation, I believe that God is love: God loves the world. I believe that God loves the world with various kinds of love – the love of a creator, a friend, a mother

⁵³ *Life Abundant*, pp. 20-21 (en italique dans le texte).

⁵⁴ J'ai présenté cette hypothèse dans l'introduction de la thèse. Voir aussi supra, l'introduction à la troisième partie.

⁵⁵ Ibid. p. 17.

and father, an artist, a lover, a scientist. God loves the world with disinterested aesthetic appreciation (in Genesis, God says seven times of creation 'It is good ') and with exorbitant passion for justice on behalf of all creatures who are oppressed, outcast, or deteriorating. Love is not God; rather, God is love – God defines love.⁵⁶

Ainsi, au terme de sa reconstruction d'une anthropologie et d'une cosmologie inclusives, basées sur le modèle du monde comme le Corps de Dieu/e, McFague retrouve un modèle personnel de Dieu/e comme Amant/e ou Ami/e du monde. Elle ne voit aucune contradiction, aucune séparation entre le modèle de Dieu/e comme esprit, créateur de l'univers, et celui, plus personnel de l'ami/e: c'est toujours Dieu/e en relation avec le monde:

The transcendent, glorious, awesome God, the maker of stars and galaxies, the Being of all beings, is with each and everyone of us as our most intimate Friend. And for each and everyone of us God wishes nothing but our flourishing.⁵⁷

La relationnalité des humains renvoie à la relationnalité de Dieu/e que McFague a mise en évidence dans ses modèles de Dieu/e comme Mère, Amant/e ou Ami/e. Même si, dans ces derniers ouvrages, la théologienne a moins insisté sur une construction spécifiquement féministe de Dieu/e, elle n'en demeure pas moins fidèle à cette caractéristique de la relationnalité, qui constitue le lien entre sa théologie proprement dite et sa vision anthropologique et cosmologique.

4. Conclusion.

En conclusion de ce chapitre, je voudrais souligner les lignes de force qui traversent les oeuvres de trois théologiennes étudiées, Ruether, Johnson et McFague, et qui peuvent fournir des éléments pour reconstruire un modèle anthropologique féministe de mutualité qui leur serait commun.

⁵⁶ Ibid. p. 17.

⁵⁷ Ibid. p. 18.

En premier lieu, j'ai mentionné un souci commun d'ancrer leur réflexion dans l'expérience des femmes, bien que celle-ci soit thématifiée différemment par Ruether et Johnson que par McFague. Adoptant la démarche d'une théologie féministe de la libération, les deux premières sont orientées vers une pratique de libération des femmes opprimées dans le système patriarcal. Elles appellent les femmes à découvrir leur authentique humanité dans un mouvement de conversion féministe qui les ouvrent à de nouvelles manières d'affirmer leur liberté et leur dignité humaine, dans des relations de mutualité soit entre femmes, soit entre femmes et hommes, et plus largement, entre toutes les créatures du cosmos. La dernière McFague, adoptant une démarche constructiviste, situe la relationnalité entre tous les êtres au niveau de leur incarnation (*embodiment*), mais en fait également un modèle d'égalité et de mutualité. Les deux démarches peuvent se rejoindre dans une réflexion sur le corps comme point de départ d'une anthropologie féministe. Les expériences corporelles des femmes et leur sexualité peuvent former un lien entre des femmes de diverses races, cultures, conditions sociales, orientation sexuelle, âge, etc. et peuvent susciter des relations de mutualité entre femmes de différentes générations et cultures. Sans conduire à une absolutisation de la différence sexuelle, ou d'aucune autre différence, ce point de départ peut aussi bien éviter le piège de l'essentialisme, c'est-à-dire de vouloir situer ces expériences dans une commune « nature féminine » qu'il resterait à déterminer. Ainsi, le modèle anthropologique « multipolaire » proposé par Elizabeth A. Johnson apparaît comme un correctif à cette tendance universalisante. L'insistance de McFague sur la relationnalité et l'interdépendance de toutes les créatures débouche sur un modèle de mutualité, non seulement entre les êtres humains, mais entre tous les êtres créés à l'échelle planétaire.

Un deuxième point d'intersection entre ces trois théologien(ne)s est leur désir d'arrimer leur réflexion théologique et anthropologique dans une tradition chrétienne réinterprétée à

la lumière d'une herméneutique féministe. Les « lieux théologiques » traditionnels de l'anthropologie théologique sont revisités et les symboles sont repensés, tant celui de l'*imago Dei* que celui de l'*imago Christi*, de manière à devenir des symboles inclusifs et égalitaires, tant chez Ruether que chez Johnson ou McFague. Cette dernière souligne particulièrement la conformité d'une anthropologie féministe de mutualité avec le paradigme chrétien dans sa totalité, tel qu'exemplifié dans les paraboles et pratiques égalitaires de Jésus de Nazareth. Elle étend ce paradigme inclusif aux relations entretenues par les humains avec toutes les créatures, comme le démontre sa compréhension du Christ cosmique. La notion de mutualité est également soulignée par Ruether et Johnson dans les rapports entre femmes et hommes, qu'ils soient familiaux ou socio-politiques, ou encore économiques. Ces rapports de mutualité se déploient ainsi dans tous les domaines de l'activité humaine et des interactions sociales, y compris dans la famille, et s'étendent également aux relations avec l'environnement. C'est un modèle de relations inclusives et égalitaires qui s'appliquent à toutes les formes d'interaction, quels que soient les partenaires, et qui peuvent modeler également nos relations avec le divin. Chez McFague en particulier, le modèle de mutualité débouche sur un véritable partenariat entre Dieu/e et l'humanité, dans une collaboration mutuelle pour le « salut » de toute la création.

Enfin, un modèle anthropologique de mutualité devrait, selon ces théologiennes, aboutir à des relations mutuelles d'égalité et de réciprocité, non seulement entre les personnes humaines, mais encore entre les humains et les non-humains, aussi bien qu'avec Dieu/e. Ce modèle de relations n'est pas à sens unique, mais implique une profonde interconnexion entre les êtres, dans une « toile » de relations qui s'étend au cosmos entier. On peut imaginer que cette « toile » de relations trouve son point focal en Dieu/e, qui serait « située » au centre, et non à l'extérieur de celle-ci. C'est dans ce sens que j'interprète le

modèle anthropologique de mutualité, selon la définition que j'en ai donnée plus haut.⁵⁸

Dans la dernière section, j'ai tenté d'expliciter la corrélation entre un modèle anthropologique de mutualité ou de partenariat et une construction féministe de Dieu/e, chez chacune des théologiennes. J'en conclus qu'on peut affirmer cette corrélation qui informe la réflexion théologique de chaque auteure.

Dans le chapitre suivant, je proposerai mon propre modèle pour une reconstruction féministe de Dieu/e et quelques éléments en vue d'apporter une contribution personnelle à la reconceptualisation d'une anthropologie féministe de mutualité.

⁵⁸ Voir l'introduction de la troisième partie, en particulier où je donne la définition de la mutualité comme pouvant aussi faire référence à un "tiers" qui serait Dieu/e.

Chapitre huit: Une proposition pour une construction féministe de Dieue et un modèle anthropologique de mutualité

1. Introduction

Dans ce dernier chapitre, je me propose d'apporter une contribution personnelle à une reconstruction féministe de Dieue qui s'inspire des théologiennes étudiées, mais qui représente un effort d'intégration personnelle de ces modèles. Cette élaboration d'un modèle personnel se situe dans le prolongement d'une anthropologie de mutualité, telle qu'explicitée au chapitre précédent.

Afin d'inscrire ma reconstruction de Dieue et d'une anthropologie de mutualité dans le paradigme chrétien, je mets cette vision en corrélation avec un texte de Paul que je cite ici dans la traduction française de la TOB:

Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu: livrée au pouvoir du néant - non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'a livrée -, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. [N]ous le savons en effet: la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule: nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps.¹

J'interpréterai ce texte de manière inclusive et y ajouterai les marques de la féminisation lorsque je m'y référerai, pour bien mettre en lumière que l'humanité homme et femme est incluse dans ce texte. J'entends le terme de création dans sa plus large extension: le cosmos entier. Je choisis délibérément la féminisation du vocable Dieue, afin de contrebalancer la vision androcentrique de ce terme. J'en expliciterai les raisons dans la conclusion de la thèse.

Dans un premier temps, je présenterai ma propre reconstruction féministe de l'image/concept de Dieue. Je suivrai en cela un schéma trinitaire qui reprend et intègre les

¹ Rom. 8:19-24

modèles développés par les trois théologiennes. Je la mettrai ensuite en corrélation avec une anthropologie de mutualité, en reprenant les éléments élaborés dans le chapitre précédent.

Dans un deuxième temps, j'expliciterai la genèse de cette anthropologie théologique dans l'expérience interprétée des femmes et dessinerai les grandes lignes d'une anthropologie d'incarnation et de mutualité. J'indiquerai son enracinement dans les symboles théologiques de l'*imago Dei* et de l'*imago Christi* et proposerai quelques-unes des ressources possibles pour élaborer cette anthropologie.

Dans un troisième temps, je développerai, quelques éléments pour une éthique féministe et écologique, en établissant la mutualité comme norme formelle, ce qui mettra en lumière les implications éthiques d'une telle vision anthropologique.

2. Une reconstruction féministe de Dieu

Je propose une reconstruction féministe de Dieu qui privilégie un modèle personnaliste de Dieu, plutôt qu'une formulation abstraite. En effet, je pense qu'une représentation de Dieu sous la forme personnelle, féminine, demeure plus proche de la compréhension de Dieu, soit dans le mouvement féministe, soit dans la tradition judéo-chrétienne, comme l'ont fait ressortir Johnson et Ruether, ainsi que McFague. Je propose de reconstruire un modèle personnel et trinitaire de Dieu que j'envisagerai au féminin. Ainsi, plutôt que de reprendre l'expression de Ruether de « Matrice Divine », je propose de nommer « Dieu matricielle », ² la source de tout ce qui est, vit et respire. Cette expression présente l'avantage de suggérer une image féminine de Dieu, inclusive à la fois d'une connotation

² Cette expression m'a été inspirée par la traduction française de La Bible, par A. CHOURAQUI, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, où on trouve la formule "El matriciel" par ex. dans Ex 34,6 ("*El matriciel graciant, long de narines*" p. 179). On trouve cette expression également dans Ps. 86, 15 ; 103, 4 ; 145, 8. Et dans Isaïe, on a la forme verbale « *je matricie* » (Is. 49, 19). Je suis redevable au professeur Jean Duhaime, de l'Université de Montréal, pour ces précisions textuelles.

physique - la matrice - ³ et d'une acception plus conceptuelle.

J'entends par l'expression «Dieue matricielle» évoquer Dieu(e) dans sa capacité créatrice. J'emprunte au modèle de Dieu(e) comme Mère, développé par Sallie McFague, la description de l'activité physique de la création comme un donner naissance au monde, aussi bien que la connotation psychologique de Dieu(e) comme ayant compassion et sollicitude pour ses « enfants », c'est-à-dire, la création tout entière. Cette expression permet de retrouver le sens originel de l'hébreu, où la racine du mot pour l'utérus (*rehem*) se retrouve dans le terme compassion (*rahamîm*), selon l'exégèse de Phyllis Trible:

Difficult to translate in the fullness of its imagery, the Hebrew noun *rahamîm* connotes simultaneously both a mode of being and the locus of that mode. In its singular form the noun *rehem* means 'womb' or 'uterus'. In the plural, *rahamîm*, this concrete meaning expands to the abstraction of compassion, mercy, and love. Further, these abstractions occur in a verb, *rahm*, 'to show mercy', and in an adjective, *rahûm*, 'merciful'. Accordingly, our metaphor lies in the semantic movement from a physical organ of the female body to a psychic mode of being.⁴

Le lien entre les deux termes est évoqué entre autres par Ruether et McFague.⁵ Selon moi, l'adjectif «matriciel» renvoie à cette connotation physique de l'utérus d'une femme qui devient aussi l'utérus de Dieu(e)-Mère. Je regrette que le lien entre le terme de matrice et celui de la compassion ne soit pas explicite en français. Mais je lis la compassion et la sollicitude pour l'enfant « de ses entrailles » dans l'expression « Dieu(e) matricielle ».

J'ajouterai quant à moi, la connotation plus abstraite de « *matrix* » en anglais moderne,⁶ qui marque également l'origine, le lieu d'émergence d'une chose et sa mise en forme. Ainsi, «Dieue matricielle» représente à la fois la « matrice » d'où la création émerge et

³ Le terme de «matrice» est utilisé parfois à la place de celui plus technique d'utérus dans le langage populaire de certains pays francophones, dont celui d'où je viens, la Suisse romande. Cette acception est indiquée dans Le Petit Larousse Illustré (1987), p. 619.

⁴ Phyllis TRIBLE: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia, 1978, pp. 33. Cette exégèse est implicite dans la traduction française de Chouraqui: « *El matriciel* » pour dire la compassion.

⁵ Voir RUETHER: *Sexism and God-Talk*, pp. 56-57 ainsi que McFAGUE: *Models of God*, pp. 106-109.

⁶ La définition de ce terme en anglais est la suivante: «*that within which something originates, takes form, etc. as a mold for a printing plate.*» selon le *Webster's New World Dictionary and Thesaurus*, Macmillan, New

prend forme et la mère qui la met au monde, selon qu'on veut souligner la relation d'origine, la source de l'être, ou la relation physique de mère à enfant. Il s'agit dans l'un ou l'autre cas d'une métaphore, qui veut exprimer la dimension créatrice de Dieu, mais qui demeure insuffisante pour exprimer toute la réalité de Dieu. Il faut noter que cette métaphore s'inscrit bien dans la vision féministe et dans le modèle de Dieu comme Mère, décrit par McFague. Cette expression permet de dire l'activité créatrice de Dieu, une création continue, permanente et toujours inachevée, comparable au travail d'une femme qui accouche. Je la mets en corrélation avec le texte de Paul, où celui-ci parle de la création, mais que l'on pourrait tout aussi bien appliquer à Dieu :

Nous le savons en effet: la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement.⁷

J'interprète ce texte comme exprimant le fait que la création n'a pas encore atteint sa dimension plénière, elle demeure inachevée et prise dans les douleurs de l'enfantement. Elle est encore soumise aux forces du péché et de l'oppression, dont celle du sexisme, selon l'analyse de Ruether. D'après Paul, il lui manque une plénitude dans sa dimension spirituelle, ce qu'il indique dans le même texte, comme « la révélation des fils de Dieu ». (Rom. 8 :19) .

En élargissant l'interprétation de ce texte dans le sens de l'inclusivité, on pourrait dire que la création n'est pas complète sans l'enfantement de « fils et de filles » de Dieu. Ces fils et filles de Dieu qui doivent encore être enfantés à la vie dans toutes ses dimensions seraient selon Paul, les chrétiens et chrétiennes qui participent au corps du Christ. Mais on peut les comprendre comme toutes les personnes qui sont à l'écoute de la Sagesse de Dieu, le cercle des amis/es de Sophia, selon Johnson.

York 1996. Bien que ce terme ait été popularisé récemment par la série de films " The Matrix", je ne vois pas de lien particulier avec ces films.

⁷ Romains 8: 22, traduction de la TOB.

Ceci me conduit à une deuxième image de Dieu, que j'appellerai « Jésus/*Christa* ».

J'emprunte ici à la fois à Johnson et à la pensée féministe qui a vu dans la figure de *Christa* une image féminine de Dieu. Jésus signifie le personnage « historique », dont parlent les évangiles (Jésus de Nazareth) en tant qu'interprété de diverses manières après sa mort, soit comme Sagesse de Dieu/e (Paul) soit comme Fils de Dieu, soit comme Sagesse préexistante et incarnée (Jean). *Christa* représente une interprétation féministe contemporaine.⁸ Je comprends ce symbole non dans le sens littéral de la représentation d'une femme en croix, mais dans celui plus large de symbolisation collective du « Christ ressuscité » comme corps incarné dans la communauté chrétienne. Celle-ci est composée de femmes et d'hommes devenus « christomorphiques ». C'est dans ce sens que l'entend Elizabeth A. Johnson lorsqu'elle affirme:

Le Christ peut être représenté sous une forme masculine ou féminine, il peut nous apparaître comme *christa* ou *christus*, mais c'est toujours une sacramentalité identique qui unit toute personne crucifiée à Jésus Christ. La forme de leur soeur est pour les croyants la forme du Christ : les yeux de la foi reconnaissent un christomorphisme profond dans l'existence des femmes qui donnent librement leur vie, dans la mouvance de l'Esprit.⁹

C'est dans l'intention de souligner ce christomorphisme entre l'existence des femmes et leur don de la vie - sous quelque forme que ce soit - que j'utilise le symbole de *Christa*. Plutôt qu'une représentation d'une femme crucifiée - dont l'interprétation peut apparaître comme contestable parce que justifiant la violence contre les femmes - c'est comme symbole de la résurgence de la vie, dans la victoire de Jésus ressuscité, et dans la formation

⁸ Pour un bref survol des diverses interprétations dans une perspective féministe, voir Maryan STEVENS, (dir.) *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Paulist Press, New York/Mahwah 1993, en particulier l'article de Eleanor McLAUGHLIN : « *Feminist Christologies: Re-Dressing the Tradition* » op. cit. pp. 118-149. Le symbole de *Christa* a été élaboré de façon collective, à la suite de l'exposition d'une statue de Edwina Sandys représentant une femme les bras étendus, comme le Christ crucifié. Pour une interprétation de ce symbole, voir Isabel Carter HEYWARD : *Speaking of Christ : A Lesbian Feminist Voice*, Pilgrims Press, New York, 1989.

⁹ Elizabeth A. JOHNSON: *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 121. Voir l'analyse de ce texte présentée au chapitre 5.

de communautés perpétuant sa mémoire, qu'il me paraît porteur de sens et favorable pour les femmes.¹⁰ L'association de ces deux vocables « Jésus/*Christa* » peut faire le lien entre le paradigme de Jésus de Nazareth, tel que présenté dans la narration des évangiles et le symbole de la communauté chrétienne, et, en dernière analyse, celui de la communion des saints qui en constitue la continuation dans le temps et l'espace. Ce symbole rejoint alors celui de « Dieu matricielle », dans sa capacité rédemptrice et libératrice qui appelle le concours de toute l'humanité, en partenariat avec Dieu, en vue de sa réalisation. Cette reconstruction du symbole de *Christa* (Christ) me paraît en accord avec le texte de Paul précédemment évoqué, qui annonce la gloire d'une création « à venir »:

J'estime en effet que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit être révélée en nous. Car la création attend avec impatience la révélation des fils [*et des filles*] de Dieu[e].¹¹

Une herméneutique féministe du texte en souligne l'inclusivité et son extension dans le sens de la création tout entière, ce qui peut convenir à son inclusion dans le symbole de la communion des saints développé par Johnson. Selon ma propre interprétation, le symbole de *Christa* me semble également en harmonie avec la vision paulinienne car, même si celui-ci ne le rend pas explicite, il n'en demeure pas moins que, dans sa plus grande extension, le symbole est inclusif des femmes, autant que des hommes. Il peut ainsi référer à l'humanité entière comme « fils et filles de Dieu.»

Le symbole de *Christa* me paraît libérateur pour les femmes car, d'un point de vue de théologie féministe de la libération, il peut être réinterprété comme « le corps des femmes, crucifié et ressuscité, des femmes violentées, appauvries, meurtries, militantes, en train de guérir, libres, libératrices. »¹² Si on l'interprète dans une visée émancipatrice, alors le

¹⁰ Pour une interprétation du symbole de Christa dans le sens de la vie, voir "*Christa en devenir*", *L'autre Parole*, no 76, Hiver 1998, Montréal, Québec.

¹¹ Rom. 8:18-19, traduction de la TOB (les ajouts en italique soulignent l'interprétation inclusive du texte).

¹² Denise COUTURE: "*Dieu agit-elle?*" Présentation à la Société Canadienne de Théologie, 24 oct. 2003, Montréal, Québec, texte non encore publié, p. 6.

symbole de Christa peut devenir une force dynamique, libératrice et porteuse de vie pour toutes les femmes en quête de libération.

Enfin, une troisième étape de la reconstruction de Dieu pourrait être celle de l'Esprit-Sophia (Johnson) comme énergie vivifiante, re-créatrice et sustentatrice. Selon mon propre modèle, je propose d'ajouter à Sophia le terme de « *Doula* »¹³ qui désigne une personne accompagnatrice dans le travail de l'accouchement et dans les soins à la mère et au nouveau-né. La fonction de la « *doula* » est à distinguer de celle de la sage-femme, en ce que cette dernière participe davantage au travail clinique de l'accouchement, tandis que la première est une accompagnatrice, soucieuse du bien-être de la mère et du bébé, qui accorde un encouragement et un réconfort à la parturiente. Aux États-Unis, il s'agit d'une nouvelle profession qui figure dans la liste des associations apportant aide et soutien aux futures mères et à leurs familles. Bien que le terme grec « *doula* » signifie littéralement servante et qu'il puisse être compris comme un terme péjoratif, il faut souligner que, dans le contexte nord-américain, il serait plutôt indicatif d'une profession équivalente à celle d'« aide-soignante », reconnue dans le milieu hospitalier actuel.

Selon ma compréhension de Dieu, « *Sophia/Doula* » serait à la fois la Sagesse incréée, qui réside en Dieu et l'énergie vivificatrice, accompagnatrice, qui est accordée à l'humanité pour la soutenir, l'encourager et la réconforter dans son travail d'enfantement d'un monde plus humain. C'est la présence de Dieu dans le monde - ce que les Hébreux ont appelé la *Shékina* - non pas une présence de domination, mais de soutien et de

¹³ Selon la définition qu'en donne l'association DONA (Doulas of North America) : " *Doula* – a Greek word meaning ' Woman's servant'. In labor support terminology, 'doula' refers to a supportive companion (not a friend or loved one) professionally trained to provide labor support. [...] 'Doula' also refers to lay women who are trained or experienced in providing postpartum care (mother and newborn care, breastfeeding support and advice, cooking, child care, etc.) for the new family", dans "Position Paper: The Doula's Contribution to Modern Maternity Care" publié par le site internet suivant: <http://www.DONA.org>, site consulté le 10 février 2004.

réconfort. Je ne la comprends pas dans son acception de servante, mais de personne qui est au service de la vie, de l'humanité dans son effort de sauvegarder et d'«humaniser» le monde et de se mettre au monde elle-même comme partenaire de Dieu. Comme la « *doula* » est une femme qui se met au service d'autres femmes dans leur travail d'enfantement, ainsi la « *Sophia/Doula* » se présente comme une figure féminine de Dieu, qui assiste les humains dans leur travail de donner naissance à une nouvelle humanité, une humanité égale, respectueuse des différences et engageant des relations de mutualité entre tous les humains d'abord, puis entre ceux-ci et toutes les créatures. Là encore, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une métaphore qui veut dire les liens entre Dieu et l'humanité appelée au partenariat, de Dieu engagée dans le monde, pour la sauvegarde et le bien-être de toute la création. On reconnaîtra ce que la tradition théologique a nommé l'Esprit, dans cette évocation de *Sophia/Doula*, qui est à la fois la Sagesse incréée et transcendante et la Présence immanente de Dieu dans le monde, associée de façon particulière à l'humanité qu'elle accompagne, encourage et réconforte.

Je propose ainsi de reconceptualiser Dieu au féminin, sous une forme trinitaire que je nomme Dieu *matricielle*, Jésus/*Christa*, et *Sophia/Doula*. Cette reconfiguration présente, selon moi, l'avantage d'exprimer par des termes concrets, féminins et métaphoriques, une image/concept de Dieu qui s'enracine à la fois dans l'expérience contemporaine des femmes et dans le terreau fertilisant de la tradition judéo-chrétienne, qui en forme l'arrière-plan. Ces termes établissent des connexions profondes entre les deux traditions, comme un tissu fait de plusieurs couches, dont les fils s'entremêlent et s'interpénètrent. Rejoignant une des images utilisées par Elizabeth A. Johnson, je pourrais parler de tressage (*braiding*) entre des couches différentes de la tradition et l'expérience contemporaine des femmes, dans les diverses mouvances féministes où elles se situent. J'utilise aussi ce procédé de

tressage pour mettre en parallèle et en « conversation » le texte cité de Paul, la tradition judéo-chrétienne dans laquelle il s'enracine, et l'expérience contemporaine des femmes.

Mon but est de démontrer qu'il existe une corrélation entre les images et constructions de Dieu et les conceptions anthropologiques auxquelles elles réfèrent, dans le jeu dialectique qui crée le sens. Cette corrélation deviendra plus explicite dans la section suivante.

3. Éléments pour une reconstruction d'une anthropologie féministe de mutualité

Dans cette section, je présenterai quelques éléments communs aux trois théologiennes et au modèle que je propose, en vue d'une reconstruction d'une anthropologie théologique de mutualité. Je les organiserai selon ma propre vision, et j'y ajouterai quelques matériaux qui, je l'espère, apporteront une contribution personnelle à cette reconstruction.

Je nommerai d'abord la genèse de cette réflexion dans l'expérience interprétée des femmes, selon Johnson et Ruether, puis je tenterai de délimiter les sources d'une anthropologie théologique et féministe de mutualité. Je dégagerai ainsi des lignes de force qui vont structurer cette anthropologie dans le sens de la mutualité et du partenariat. Enfin, je mentionnerai d'autres ressources auxquelles on pourra puiser pour reconstruire cette anthropologie théologique féministe de mutualité.

3. 1. La genèse: l'expérience interprétée des femmes

Le modèle d'une anthropologie théologique féministe de mutualité trouve sa genèse dans la matrice de l'expérience des femmes. La démarche de la théologie féministe de la libération, adoptée par Ruether et Johnson, forme ici le point de départ de ma réflexion. Mais il faut encore préciser ce que j'entends par cette expression «expérience des femmes». L'expérience des femmes dans le monde contemporain est nécessairement une expérience pluraliste: elle est incarnée (*embodied*) différemment selon la race, la culture, la classe sociale, l'orientation sexuelle, l'âge, le niveau d'éducation, l'environnement géographique, la situation politique et économique, l'histoire personnelle, etc. D'une part, on peut dire

qu'il n'y a d'expérience qu'individuelle, personnelle, particulière. En effet, le concept d'expérience en théologie féministe ne vise pas un contenu universel qui signifierait le semblable, la totalité ou l'objectivité de type scientifique. D'autre part, quand on se réfère à l'expérience des femmes, on ne veut pas non plus exprimer une expérience brute, singulière, totalement subjective et, en dernière analyse, inexprimable dans un langage commun. Si on entendait l'expérience des femmes dans ce dernier sens, on aboutirait vite à une fragmentation dans la multiplicité des expériences diverses, forcément individuelles et particulières, et finalement indicibles. Mais *parler* d'« expérience des femmes » suppose déjà une certaine interprétation, dans le sens d'une communauté d'expérience, malgré les nombreuses différences individuelles, et pour laquelle on tente de trouver un langage commun. C'est dans ce sens que Johnson emploie l'expression d'« expérience interprétée des femmes ». ¹⁴ Johnson, à la suite de Ruether interprète la notion de l'« expérience des femmes » dans une société patriarcale comme une expérience d'aliénation de leur subjectivité authentique, de leur pleine humanité, aliénation qu'elles peuvent reconnaître, dans un premier temps de conscientisation, comme une atteinte à leur identité profonde et à leur dignité humaine. C'est en nommant elles-mêmes leur expérience, dans un mouvement de conversion, que les femmes peuvent naître à leur identité, à leur propre moi, et à leur dignité humaine. Cette démarche de naître à son propre soi, et à son authentique humanité est désignée, soit par Ruether, soit par Johnson, comme un mouvement de conversion féministe. C'est également dans ce sens que j'interprète la notion d'« expérience des femmes » dans une communauté d'existence amenant à la reconnaissance et à l'affirmation de leur valeur propre, en solidarité avec toutes les femmes, sans distinction de race, de culture, de situation sociale, qui luttent contre l'oppression et la subordination d'un système

¹⁴ Cette expression se trouve dans la version anglaise originale de *She Who Is*, comme titre du chapitre 4: "Women's interpreted experience", p. 61.

patriarcal. Malgré la multiplicité des expériences des femmes, il y a des lignes de force qui les traversent et qui les ramènent à une « communauté de résistance et de solidarité », selon l'expression d'une théologienne féministe.¹⁵ Il ne faudrait pas perdre de vue cette solidarité, afin de reconstruire une anthropologie féministe de mutualité. En effet, tout n'est pas encore gagné du point de vue de l'égalité des droits et il ne faut pas trop vite proclamer une mutualité qui ne serait pas réalisée dans les faits. Comme le rappelle une autre théologienne féministe:

At the same time, feminist theological anthropology does well to be reminded that self-defining movements of marginalized persons are often greeted with suspicion and hostility by those who have held the power of definition. Feminist theological anthropology (and feminist theology in general) must remain ever vigilant lest multiplicity tumble into such fragmentation that it plays into the hands of those who benefit from keeping patriarchal/kyriarchal patterns of repression in place.¹⁶

C'est ainsi d'un point de vue pragmatique, celui de l'expérience de marginalisation et de subordination que les femmes éprouvent encore dans les sociétés patriarcales, ainsi que leur aspiration à une libération et une véritable émancipation, que je comprends la notion d'expérience des femmes. Je rejoins de ce fait l'analyse et l'approche féministe pragmatique de Rebecca Chopp que j'exposerai brièvement.

Celle-ci part également de l'expérience des femmes, mais elle cherche à cerner avec plus de précision ce concept d'expérience en s'appuyant sur les théories des pragmatistes américains, surtout Charles Peirce. Elle propose une compréhension de l'expérience des femmes, basée sur une reconstruction du concept d'expérience:

The center of my argument can be stated thus: the reconstruction of experience in feminist theology allows, even requires, a new form of theological self-understanding and method as well as a particular vision of reality, and view of human flourishing.¹⁷

¹⁵ Voir Sharon D. WELCH: *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985.

¹⁶ Mary Ann HINSDALE: "Heeding the Voices: An Historical Overview" dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, pp. 22-48, p. 25.

¹⁷ Rebecca CHOPP: "Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience." dans *The Journal of Religion*, vol 67, no 2 (1987) pp. 239-256, p. 241.

Une reconstruction de l'expérience a lieu lorsque la réflexion féministe localise cette expérience dans sa propre pratique transformatrice, qui anticipe un changement dans la situation d'oppression des femmes. Rebecca Chopp apporte une réflexion originale sur la pratique émancipatoire, ce qu'elle nomme « *a feminist pragmatics of inquiry* ». Elle insiste sur l'orientation vers le changement qui s'opère dans les pratiques des théologiennes féministes. Ainsi, Chopp s'appuie sur la pratique féministe d'émancipation pour étayer sa réflexion théorique sur l'interprétation en théologie féministe:

The implications are obvious but must nonetheless be underscored: *feminist theology is explicitly oriented toward the concrete transformation of meanings and structures of consciousness and of roles.*¹⁸

Cette auteure décrit l'approche typique des théologies féministes de façon claire que je résume brièvement. L'herméneutique féministe part de l'expérience des femmes, expérience concrète et non-réfléchie, pour élaborer ce concept d'expérience à la lumière de la pratique transformatrice des femmes en lutte contre l'oppression. L'auteure poursuit une réflexion critique sur le langage androcentrique des textes de la tradition, mais celle-ci reste subordonnée à la pratique « émancipatoire » des femmes elles-mêmes. Le dernier mot appartient donc à l'expérience des femmes, mais une expérience réfléchie et transformatrice. J'ai fait appel à l'analyse pragmatique de Chopp, afin de démontrer que le concept d'« expérience des femmes » demeure valable comme une approche pragmatique de l'anthropologie féministe qui tente de répondre concrètement aux situations d'oppression des femmes.

Bien que l'appel à l'« expérience des femmes » ait été remis en question par certaines théoriciennes féministes du courant postmoderne,¹⁹ je pense que cette notion demeure

¹⁸ Ibid. p. 251 (en italique dans le texte).

¹⁹ Voir à ce propos l'article de Sheila Greeve DAVANEY: "The Limits of the Appeal to Women's Experience" *Research Paper*, dans *Shaping new visions*, VMI, Ann Arbor, Michigan, 1987.

éclairante pour une théologie féministe de la libération, dont l'objectif est la libération et l'émancipation de toutes les femmes, particulièrement les plus pauvres et les plus opprimées. En effet, que ce soit dans le tiers monde ou les pays dits développés, dans lesquels existe ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le « quart-monde », on constate partout l'augmentation et la féminisation de la pauvreté, ce qui se doit d'attirer l'attention des théologiennes féministes.²⁰ L'expérience des femmes pauvres et marginalisées peut être mise en lumière et devenir un des points de départ possibles d'une anthropologie théologique féministe de mutualité.

3. 2. Une anthropologie de l'incarnation

Un autre point de départ possible, qui inclut aussi l'expérience des femmes, se situe dans la notion de l'incarnation. Le terme anglais (*embodiment*) précise bien cette notion qui est le fait d'être dans un corps, d'être un corps. C'est là un point d'intersection d'une théologie féministe de la libération (Ruether et Johnson) avec l'approche constructiviste de McFague. Les deux approches se rejoignent dans la reconnaissance du corps comme étant la condition *sine qua non* de l'existence humaine dans le monde. L'expérience unique des femmes se définit comme étant la capacité de porter la vie dans leur propre corps et de donner naissance à un autre être humain. Une réflexion sur le corps, sur l'expérience que les femmes ont de leur propre corps et de leur sexualité propre, ainsi que sur leur capacité à donner naissance à un autre corps, est centrale, à mon avis, pour la reconstruction d'une anthropologie théologique féministe. Il ne s'agit pas ici d'absolutiser la différence sexuelle ni d'adopter une approche essentialiste de cette différence. Il importe cependant de reconnaître que les corps des femmes ont quelque chose de commun, qui peut les relier

²⁰ Comme le démontre la mobilisation récente des femmes contre la violence et la pauvreté, lors de la Marche des femmes organisée sur le plan mondial en l'an 2000, ou des manifestations locales qui appellent à la participation des femmes, il reste nécessaire de se mobiliser pour une défense des droits des femmes, qu'on ne peut considérer comme acquis une fois pour toutes.

entre elles, malgré leurs différences, et leur permettre d'expérimenter le monde de façon particulière, incarnée. Ainsi que l'exprime une théologienne féministe:

The body is fundamental to who we are, and it is how we are in the world. It mediates all our perceptions, feelings and knowledge. This is not to say that the body is an unambiguous phenomenon, but rather to insist that it plays a profound role in human experience. To deny the body is a delusion and finally silly; to demean it is to damage ourselves.²¹

Aussi divers que soient les corps féminins, dans la variété des races, des classes, des âges ou de l'orientation sexuelle, quelques expériences leur sont communes: la menstruation, la capacité de donner la vie, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement (choisis ou non), la sexualité féminine, le cycle de la vie, y compris l'expérience de la ménopause, et enfin la capacité de survivre, souvent plus longtemps que les hommes. Même si ces expériences sont construites différemment selon les cultures, et souvent diversement vécues et évaluées, il n'en demeure pas moins qu'elles peuvent former un lien profond entre les femmes de diverses cultures, races et générations. Sans vouloir absolutiser ces expériences corporelles des femmes, il faut cependant admettre qu'elles peuvent devenir une thématique commune à une anthropologie féministe de mutualité et apporter un matériau de base à sa reconstruction. Ainsi que l'affirme Ann O'Hara Graff:

A final issue connected with the body is whether our female sexuality generates experience that is truly distinctive and common for all women, across cultures. Such experience includes menstruation and giving birth. Although the meanings of these experiences may be intensely culturally defined, this biological commonality allows us to struggle with the problem of particularity from another angle. If women have some experiences that cross cultures, they already may be or may become able to be thematized in quite similar ways, and may provide a basis for some limited generalizations about women's experience. This might provide one constructive starting point, apart from shared forms of suffering due to systemic sexism.²²

²¹ Ann O'Hara GRAFF: "The struggle to name women's experience" dans *In the Embrace of God*, pp. 71-89, p. 78.

²² Ibid. p. 80.

J'estime qu'on peut tenir compte de ces expériences corporelles des femmes, sans revenir à une forme d'essentialisme biologique, s'exprimant par l'adage « l'anatomie est la destinée » qu'a critiqué Simone de Beauvoir. Il suffit de les comprendre comme des formes particulières de l'expérience de l'incarnation dans un corps (*embodiment*) et du conditionnement humain. Je ne propose pas d'accepter l'ontologisation de la différence sexuelle, qui consisterait en l'affirmation d'une « nature » spécifique des femmes, ce qui reviendrait à accepter une anthropologie dualiste, fondée sur la différence sexuelle et biologique. Je propose plutôt une phénoménologie, qui demeure au niveau de l'expérience qu'on a du corps et qui décrit des caractéristiques communes de cette expérience. Ces caractéristiques ne seraient pas considérées comme déterminant le mode d'être des personnes et ne contrediraient nullement le modèle « multipolaire » de l'anthropologie élaboré par Elizabeth A. Johnson. Il s'agit d'une tentative de tenir compte de la notion de l'incarnation (*embodiment*) comme point de départ possible d'une anthropologie féministe de mutualité. Je suggère que ce modèle anthropologique convient particulièrement à la reconstruction féministe de Dieu comme Dieu « *matricielle* », Jésus/*Christa* et Sophia /*Doula*, que j'ai élaborée. En effet, ces termes sont évocateurs du corps des femmes et de l'expérience physique de la gestation, de l'accouchement et de la « mise au monde » de l'humanité. Reprenant la métaphore de Dieu-comme-Mère (Dieu *matricielle*) j'ai insisté sur la « corporéité » (*bodiliness*) des femmes, afin de montrer la profonde connexion entre celles-ci et Dieu. Mais loin de vouloir emprisonner les femmes dans leur corps, le modèle d'anthropologie que je propose permet de s'appuyer sur les expériences corporelles, en vue d'établir des liens de mutualité entre les femmes d'abord, puis entre femmes et hommes. C'est le sens de la reconstruction de Jésus comme *Christa* et de l'Esprit comme Sophia/*Doula*: elle donne la vision inclusive d'une humanité recrée et unie dans le symbole de *Christa* et accompagnée par la divine *Doula*, pouvant travailler à

humaniser et à sauvegarder le monde. Ma reconstruction féministe de Dieu se trouve ainsi en accord avec une vision anthropologique de mutualité et de partenariat, entre femmes et hommes, aussi bien qu'entre les humains et Dieu. Il me reste à préciser quelles seront les matériaux théologiques qui peuvent servir à cette reconstruction d'un modèle anthropologique féministe.

4. 1. Ressources: les symboles de l'*imago Dei* et de l'*imago Christi*

Quelles sont les ressources dont dispose la théologie féministe pour reconstruire une anthropologie théologique de mutualité ? Les ressources traditionnelles seront-elles suffisantes pour redéfinir une anthropologie sur la base de l'égalité et de la mutualité ? Faut-il retenir le symbole de l'anthropologie théologique traditionnelle de l'*imago Dei*, et celui de l'*imago Christi* ? Telles sont les questions que je me pose afin de déterminer si un modèle commun aux trois théologiennes est possible.

Je poserai en principe qu'une anthropologie théologique féministe n'est pas limitée par les ressources de la théologie traditionnelle et peut trouver d'autres apports à sa réflexion, par exemple dans les sciences humaines, dans une anthropologie culturelle, dans la psychologie ou les sciences du langage. Les recherches en sciences humaines adoptent divers points de vue: elles peuvent à la fois démontrer une égalité véritable entre les sexes et indiquer des différences importantes, selon les milieux culturels étudiés. N'ayant pas de formation en anthropologie culturelle, je ne m'attacherai pas à développer ces aspects, mais seulement à les indiquer comme une des ressources possibles pour l'anthropologie théologique féministe.

Une des ressources principales de l'anthropologie théologique demeure les Écritures, soit hébraïques, soit chrétiennes. Le «lieu théologique» où s'arrime l'anthropologie traditionnelle est le récit de la Création « à l'image de Dieu » (Gen.1 :27-28), qui a donné naissance à la doctrine classique de l'*imago dei*. Je me suis posé la question de savoir si,

étant donnés les effets pervers de cette doctrine pour les femmes, particulièrement en ce qui concerne la justification de leur subordination dans le système patriarcal, et une interprétation de ce symbole dans le sens de la domination des femmes et de la nature, il convient de le conserver pour une anthropologie féministe de mutualité.²³ Il semblerait à première vue que ce symbole ne puisse pas être maintenu, du moins non sans être réinterprété de manière à signifier sans ambiguïté possible l'égalité des femmes et des hommes créés par Dieu/e, Dieu/e qui puisse être imagée aussi au féminin. C'est à une réinterprétation radicale du symbole de l'*imago dei* que nous convient les théologiennes étudiées, tant Ruether que Johnson et McFague. En élaborant le principe de « la pleine humanité des femmes », Ruether fait mention de la création à l'image de Dieu/e et arrime l'égalité de toutes les personnes humaines (femmes incluses) dans l'*imago dei*. Ruether affirme sans ambiguïté l'humanité intégrale des femmes et leur égale dignité d'images de Dieu/e.

Johnson est également très claire à ce sujet: comparant les deux récits de la création (Gen. 1 et Gen. 2) elle affirme:

L'homme et la femme sont créés simultanément, et non successivement. En outre, les Écritures ne prêtent pas au couple humain la configuration binaire d'une complémentarité sexuelle associée implicitement à un rapport de domination. Les deux récits de la création fondent sur la mutualité la relation de l'homme et de la femme.²⁴

Quant à McFague, si elle reprend la doctrine de l'*imago Dei*, c'est dans un sens radicalement neuf: il faut lire l'image de Dieu/e dans la capacité agentielle des êtres humains à devenir des partenaires de Dieu/e. McFague réinterprète cette doctrine de manière inclusive, en faisant de tous les humains (femmes et hommes, sans distinction) des partenaires de Dieu/e dans le souci de la création. À mon avis, il faut comprendre et

²³ Voir *supra*, chapitre sept, où je soulève la question.

²⁴ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 116.

réinterpréter le symbole de l'*imago dei* dans un sens relationnel: l'image de Dieu/e signifie la capacité des humains de devenir partenaires de Dieu/e et de se comprendre comme des êtres-en-relation. Comme l'affirme une autre théologienne:

In the context of the Hebrew worldview, the creation stories in Genesis 1 and 2 suggest that the image of God comprises the goodness of the whole person, human relationships of equality and mutuality, a relationship of harmony between human beings and the earth, and a call to friendship with God. Each of those dimensions is important for a retrieval of a symbol that can contribute to a contemporary understanding of what it means to be human.²⁵

Il s'agit de réinterpréter le symbole de l'image de Dieu/e dans le sens de la relationnalité et comme signe de la mutualité entre les femmes et les hommes, les humains et toutes les créatures, et enfin entre les humains et Dieu/e. Ce symbole de l'*imago dei*, pourra alors devenir un symbole inclusif de toutes les relations et un authentique reflet de la Trinité, conçue, elle aussi, comme mystère relationnel comme Johnson l'a thématisée.²⁶

Un second « lieu » théologique important, particulièrement développé par Johnson, est celui de l'*imago Christi*. Ce symbole s'enracine dans les formulations théologiques de Paul, à savoir que, par le baptême, tous deviennent égaux dans le Christ et les chrétiens et chrétiennes sont appelé/es également à devenir « conformes à l'image du Christ ».²⁷ Bien que ces formulations théologiques soient déterminantes pour la définition de l'égalité entre les chrétiens et chrétiennes, de toute race, culture, condition sociale, etc., il faut également les comprendre à la lumière de la pratique égalitaire et inclusive de Jésus de Nazareth. C'est là un des points d'intersection entre les trois théologiennes étudiées, Ruether, Johnson et McFague. Cette dernière, comme Johnson, situe la charte de l'égalité et de la mutualité dans les paraboles et pratiques égalitaires de Jésus, exemplifiées par sa vie,

²⁵ Mary Catherine HILKERT: "Cry Beloved Image: Rethinking the Image of God", dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, pp. 190-205, p. 197.

²⁶ J'ai développé le thème de l'*imago dei* chez Ruether et Johnson au chapitre 7, et j'y renvoie ici.

²⁷ Les lieux théologiques particulièrement mentionnés à cet égard sont l'Épître aux Galates 3 : 28, ainsi que celle aux Romains 8 : 29. Pour le développement élaboré par E. JOHNSON, dans *She Who Is*, pp. 71-75, voir supra, chapitre sept.

son ministère et sa mort sur la croix. C'est ainsi le paradigme chrétien dans son ensemble qui pourra servir de ressource pour une anthropologie théologique de mutualité, s'enracinant dans la pratique inclusive de Jésus de Nazareth. En effet, la référence à Jésus de Nazareth et son à interprétation comme Christ (ou *Christa*) demeure centrale, à mon sens, pour une théologie chrétienne et féministe, en tant que celui-ci incarne de façon éminente l'image de Dieu/e. Comme l'explicite une théologienne:

From a Christian perspective, only one human being can be said to be the very icon of God among us - Jesus the Christ. The life, ministry and death of Jesus of Nazareth reveal what it means concretely for human beings to image the divine love that is the very life of the trinity.²⁸

Je propose une anthropologie théologique de mutualité qui s'enracine en Jésus de Nazareth comme paradigme d'humanité et trouve son modèle, non dans sa masculinité, mais plutôt dans ses paraboles inclusives et ses pratiques égalitaires dans la « communauté des disciples égaux ». Il convient cependant de rappeler que « le Christ » est aussi bien « *Christa* », imagé/e autant par des femmes que des hommes dans les communautés chrétiennes, tout au long de l'histoire. En effet, c'est l'histoire des femmes, baptisées et incorporées par le baptême au Christ cosmique, aussi bien que celle des hommes, qui fait avancer la communauté chrétienne. Avec elle, c'est toute l'humanité qui progresse vers la reconnaissance de sa dignité à l'image de Dieu/e et à l'image de « *Christa* », car les deux symboles sont en définitive intimement liés. Ainsi que le note une théologienne:

Like the basic anthropological symbol *imago Dei*, the explicitly Christian anthropological symbol *imago Christi* grounds our identity and points to our destiny and our vocation. Created in the image of God and baptized into the image of Christ, we have been given an inviolable dignity and an irreversible mandate. Every human person is endowed with radical dignity, every aspect of humanity as created by God shares in the human potential to image the divine. As fundamentally social and relational beings, we image God most profoundly when our human relationships, our families and communities, and our social, political, economic, and ecclesiastical structures reflect the

²⁸ Mary Catherine HILKERT: " *Cry Beloved Image* ", dans op. cit. p. 201. Sur la question de la centralité du Christ pour une théologie chrétienne et féministe, voir Pamela DICKEY YOUNG: *FeministTheology/Christian Theology: In Search of Method*, pp. 95-106.

equality, mutuality, and love that are essential to the trinitarian God, revealed in Jesus and in communities living in the power of his Spirit.²⁹

C'est ainsi dans la totalité de l'expérience humaine et chrétienne que s'enracinent les symboles de l'*imago Dei* et l'*imago Christi*, dans toutes les relations humaines, et sans aucune distinction de sexe, de race ou de condition sociale. Ainsi réinterprétés dans le sens de l'égalité et de la mutualité dans le Christ, ces deux symboles peuvent servir de ressources pour la reconstruction d'une anthropologie théologique et féministe de mutualité. Sur ce point, je suis en accord avec les trois théologiennes étudiées, car elles proposent une redécouverte et une réinterprétation des symboles traditionnels comme étant des symboles égalitaires et favorables à une anthropologie féministe de mutualité.

4. 2. Autres ressources possibles

Il faut cependant reconnaître que les ressources traditionnelles de la théologie, même réinterprétées dans le sens de l'égalité et de la mutualité entre femmes et hommes, ne sont pas toujours suffisantes pour une reconstruction féministe de l'anthropologie. Étant donné le biais androcentrique de toute la tradition théologique, jusque vers la seconde moitié du XXème siècle, il faut chercher des ressources spécifiquement féminines pour contrebalancer ce poids des préjugés androcentriques. J'examinerai d'abord celles utilisées par les théologiennes étudiées et en suggérerai d'autres à la fin de cette section.

Ruether propose d'utiliser d'autres ressources que les Écritures hébraïques ou même chrétiennes. Elle en mentionne au moins quatre autres dans le premier chapitre de *Sexism and God-Talk*, où elle affirme:

I draw 'usable tradition' from five areas of cultural tradition: (1) Scripture, both Hebrew and Christian (Old and New Testaments); (2) marginalized or 'heretical' Christian traditions, such as Gnosticism, Montanism, Quakerism, Shakerism; (3) the primary theological themes of the dominant stream of classical Christian theology – Orthodox, Catholic, and Protestant; (4) non-Christian Near-Eastern and Greco-Roman religion and

²⁹ Ibid., pp. 202-203.

philosophy; and (5) critical post-Christian world views such as liberalism, romanticism, and Marxism.³⁰

Toutefois, elle reconnaît aussitôt que toutes ces traditions sont également marquées par le sexisme et androcentrisme prévalents dans l'histoire religieuse et philosophique occidentales, mais selon elle, elles contiennent en germe une pensée alternative:

All of these traditions are sexist. All provide intimations of alternatives: equivalence and mutuality between men and women, between classes and races, between humanity and nature. All suggest concepts of God that would affirm such alternative relationships. Yet even these alternatives exist in forms distorted by sexism.³¹

Il est nécessaire, selon Ruether, de les soumettre à une critique féministe, à la lumière du principe de la « pleine humanité des femmes », avant de pouvoir s'en servir comme ressources de la théologie.

McFague cherche également d'autres ressources pour reconstruire une anthropologie et une cosmologie féministes. Dès *Metaphorical Theology* (1982), elle admet l'impact d'autres traditions sur la formation de nouveaux modèles de Dieu/e. Elle mentionne en particulier les traditions gnostiques et les mystiques chrétiens/ennes, dont Julienne de Norwich, Christine de Markgate, Mechtilde d'Hackeborn, aussi bien qu'Anselme de Canterbury ou Bernard de Clairvaux.³² Dans *Models of God* (1987), elle ajoute à la tradition des mystiques, les ressources de la réflexion théologique et philosophique contemporaine, aussi bien que les données de la tradition. Elle mentionne en particulier quelques sources de sa réflexion théologique personnelle:

I am suggesting that to see God as mother, lover, and friend of the world as God's body is to identify with a long theological tradition, beginning with John (although, as we shall see, with earlier roots in the wisdom tradition) and gathering others along the way – such as, for instance, Irenaeus, Augustine, Schleiermacher, Hegel, Teilhard de Chardin, Rahner, Tillich, the process theologians, and some feminist theologians. The

³⁰ Rosemary Radford RUETHER: *Sexism and God-Talk*, pp. 21-22. J'ai déjà cité ce texte dans l'introduction, mais il me semble important de le rappeler ici.

³¹ Ibid. p. 22.

³² Pour ces références, voir Sallie McFAGUE: *Metaphorical Theology*, pp. 172-175.

sensibility informing all these theologies can be characterized as monistic (presuming the basic oneness of all reality, including the unity of God and the world) in contrast to the other sensibility which is dualistic in its awareness of the distance between God and humanity caused by sinful rebellion.³³

Dans ses ouvrages ultérieurs, et surtout dans *The Body of God* (1993), elle y ajoutera les ressources de la pensée scientifique contemporaine et de la théologie du « *process* ».

Quant à Johnson, même si elle réutilise largement les ressources de la tradition théologique catholique, elle admet qu'il faille recourir à d'autres ressources lorsqu'il s'agit de comprendre l'expérience des femmes. Elle a recours à nombre de théologiennes et théoriciennes féministes pour construire une « passerelle » entre la sagesse féministe et la tradition chrétienne classique. Elle utilise un bon nombre de « matériaux » venus de la tradition théologique classique, mais elle les refond dans le creuset de l'herméneutique féministe, afin qu'ils soient réutilisables pour une construction féministe.

Je suggère quant à moi de tenter de recouvrer une véritable « tradition féministe » à l'intérieur de la tradition chrétienne classique. Non seulement, il faut réinterpréter les textes des Écritures hébraïques et chrétiennes, mais encore pratiquer une reconstruction de ces textes et des communautés chrétiennes qui leur ont donné naissance, comme le démontre Elisabeth Schüssler Fiorenza.³⁴ Il faudrait tenir compte également de la tradition chrétienne féminine, telle qu'elle s'est formée au cours des premiers siècles du christianisme, et des nombreuses femmes mystiques au cours des âges, qu'elles soient ou non « sanctionnées » par le magistère officiel de l'Église.³⁵ De nombreuses études ont été publiées sur diverses

³³ Sallie McFAGUE: *Models of God*, pp. 93-94.

³⁴ Voir en particulier Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA: *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983, pour un exemple de cette reconstruction.

³⁵ Les ressources sont trop nombreuses pour être toutes citées. Je n'en mentionnerai que quelques unes en ce lieu. Pour les femmes dans les évangiles, il faut citer Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL: *The Women around Jesus*, Crossroad, New York, 1988, Suzanne TUNC: *Des femmes aussi suivaient Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, Esther DE BOER: *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, traduit du hollandais par John Bowden, Trinity Press International, Harrisburg, Pa, 1997. Pour les femmes des traditions postérieures, voir Rosemary Radford RUETHER & Eleanor McLAUGHLIN: *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Simon & Schuster, New York, 1979, Marie-Andrée ROY et Agathe LAFORTUNE: *Mémoires d'elles, fragments de vie et spiritualité des femmes*, Médiaspaul, Montréal, 1999.

femmes mystiques, du moyen âge à l'époque contemporaine, et ces oeuvres peuvent former une ressource importante pour une théologie et une anthropologie féministes.³⁶ J'y ajouterais, pour ma part, une lignée de théologiennes féministes chrétiennes, dont les auteures étudiées dans cette thèse et bien d'autres, qui s'efforcent de combler le vide de la parole féminine dans la tradition théologique classique. Je tiendrais compte également pour reconstruire une anthropologie féministe de théoriciennes féministes qui apportent un souffle différent et neuf à la vision anthropologique féministe que j'ai esquissée.³⁷

5. Une anthropologie de mutualité dans le respect des différences

Ainsi que je l'ai définie plus haut, la mutualité serait un mode de relations établi sur la base de l'égalité des personnes, dans le respect des différences, et qui s'exprime dans une réciprocité des rapports de part et d'autre. Les éléments déterminants de cette définition sont l'égalité, la réciprocité et le respect des différences. Si l'égalité est complète entre les termes de la relation, je parle de mutualité, si au contraire, ce n'est pas une entière égalité, sur le plan ontologique, je la nomme réciprocité. C'est le cas en particulier des relations entre humains et non-humains, où il n'y a pas une véritable égalité ontologique entre les deux termes de la relation. Je postule qu'il y a égalité ontologique entre tous les humains (femmes, hommes, et même enfants, dès lors qu'ils sont capables de former des relations) et je m'appuie sur une théorie du respect de la personne, telle qu'explicitée par des éthiciennes féministes, telle que Margaret A. Farley.³⁸ Celle-ci affirme comme norme

³⁶ Je cite à titre d'exemple Austin COOPER: *Julian of Norwich: Reflections on selected texts*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1988, Barbara NEWMAN: *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley, 1987.

³⁷ Les ouvrages sont trop nombreux pour être mentionnés, mais je citerais en particulier ici les ouvrages des féministes françaises, en particulier Luce Irigaray et Julia Kristeva. Voir notamment le numéro 21 (printemps 2000) de *Religiologiques* sous la dir. de Marie-Andrée ROY: *Luce Irigaray: le féminin et la religion*, pp. 7-125.

³⁸ Je m'appuie en particulier sur Margaret FARLEY: "A Feminist Version of Respect for Persons", dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. CURRAN, Margaret A. FARLEY et Richard A. McCORMICK, (dir.) Paulist Press, Mahwah, N.Y., 1996

morale la dignité des personnes humaines et l'obligation de respect des personnes dans leurs différences. C'est dans ce sens que je parlerai du respect des différences, selon le sexe, la race, l'orientation sexuelle, etc. selon les multipolarités décrites par Johnson, dans son modèle anthropologique. Je ne souscris pas à une théorie féministe de « la différence », telle qu'elle est comprise par exemple en France, et cela en raison de la connotation péjorative que ce terme évoque, compte tenu de son utilisation dans l'histoire pour légitimer certaines formes de discriminations. Comme le fait remarquer Rosi Braidotti:

In modern European history, 'difference' was taken over by totalitarian and fascist political regimes who defined it as biological determinism and proceeded to exterminate large numbers of human beings who were constructed in terms of inferiority or pejorative otherness.³⁹

Je ne comprends pas le terme de différence dans un sens péjoratif, mais je ne retiens pas une seule de ces différences, la différence sexuelle, comme étant déterminante pour la compréhension de ce que signifie être humain. De cette façon, j'espère éviter la bipolarisation et le dualisme que la pensée féministe a critiqués, ainsi que l'essentialisme qui équivaldrait à emprisonner à nouveau les femmes dans des stéréotypes qu'il a fallu beaucoup d'effort et de temps pour briser. J'éviterai également de parler d'un point de vue écoféministe, car j'estime que celui-ci a eu comme conséquence un effacement des femmes, qui sont assimilées à la nature ou du moins sont rendues invisibles dans ce type de pensée.

Le modèle anthropologique proposé demeure centré sur les femmes et se caractérise par la relationnalité, la mutualité des relations entre femmes et hommes, aussi bien qu'entre les humains en général, la solidarité des femmes pour construire une société juste, dans le respect des différences. Dans ce modèle de mutualité, les différences entre personnes,

³⁹ Rosi BRAIDOTTI: *Nomadic Subjects: Embodiment and sexual difference*, p. 147. Il faut noter la différence des contextes européen et nord-américain, que Braidotti, pour sa part, n'oppose pas.

qu'elles soient dues au sexe, à la race, à la classe sociale, à la culture, à l'orientation sexuelle, etc. ne peuvent être considérées comme une raison de discrimination quelconque contre ces personnes. Le principe de mutualité, explicité plus haut, permet d'établir des relations égalitaires, et respectueuses des différences, entre toutes les personnes humaines, quels que soient leur sexe, genre, ou race. Ce principe pourra servir de norme permettant d'informer et d'évaluer les pratiques sociales qui visent à établir concrètement des relations égalitaires et justes, dans le respect des différences. Selon Margaret Farley, il constitue à la fois une norme et un but, comme je l'ai déjà mentionné. En raison des enjeux éthiques de ce modèle, je suggère de développer une éthique à la fois féministe et écologique de mutualité, dont je n'esquisserai ici que quelques éléments principaux.

6. La mutualité comme norme d'une éthique féministe et écologique

Je m'appuierai pour élaborer le principe d'une éthique féministe et écologique de mutualité sur la réflexion d'une éthicienne catholique Dawn M. Nothwehr. Sa contribution principale consiste à traiter la mutualité comme norme éthique formelle et à la considérer dans son statut normatif, dans les oeuvres de quatre théologiennes féministes, dont Ruether et Johnson.⁴⁰ Sans vouloir entrer dans une discussion technique sur la question des normes en éthique,⁴¹ je préciserai seulement ici le sens que cette auteure donne à la notion de norme formelle qu'elle explicite ainsi:

Formal norms are exceptionless norms that describe the shape of the style of how a person ought to be or act in particular sphere of life. Human reason can adduce formal norms from ordinary life experience. Christian sources of formal norms such as the

⁴⁰ Voir Dawn M. NOTHWEHR: *Mutuality: A Formal Norm for Christian Social Ethics*, Catholic Scholars Press, San Francisco, London, Bethesda, 1998, publication de la thèse de doctorat présentée par l'auteure à l'Université de Marquette, Milwaukee, 1997. Les théologiennes féministes prises en compte dans cette thèse sont Rosemary Radford Ruether, Isabel Carter Heyward, Beverly Wildung Harrison et Elizabeth A. Johnson.

⁴¹ Je donne ici la définition que cette auteure utilise comme point de départ de sa réflexion: "Generally, moral norms are defined as 'the criteria of judgment about the sort of persons we ought to be and the sort of actions we ought to perform', p. 5. La citation est tirée de Richard M. GULA: *What are they saying about moral norms?*, Paulist Press, New York, 1982, p. 1.

magisterium and scripture, while providing no new content for moral norms, present them in a manner that gives them a qualitative uniqueness for believing persons. Formal norms provide *motivation, inspiration, vision and instruction for all people*.⁴²

L'auteure fait entrer dans la définition de la mutualité un élément nouveau par rapport à ceux que j'ai mentionnés, celui du partage du pouvoir (*power with*) en opposition à l'exercice coercitif du pouvoir (*power over*).⁴³ Elle redéfinit ainsi cette notion:

*Mutuality is the sharing of « power with » by and among all parties in a relationship in a way that recognizes the wholeness and particular experience of each participant toward the end of optimum flourishing of all.*⁴⁴

Elle décrit quatre aspects de la mutualité selon le type de relations considérées: 1) la mutualité cosmique dans les relations entre humains et non-humains ; 2) la mutualité entre les genres, dans les relations entre tous les humains, particulièrement entre femmes et hommes ; 3) la mutualité générative dans les relations entre Dieu/e et les humains ; et 4) la mutualité sociale qui régit les rapports dans la société humaine.⁴⁵ Elle analyse ensuite comment le principe de mutualité fonctionne de manière normative, selon ces quatre aspects, dans l'oeuvre de chacune des théologiennes considérées.

Ce qui m'intéresse surtout ici, c'est la position de Ruether et Johnson, selon leur compréhension de la mutualité explicitée dans cette troisième partie. Elles traitent chacune de ces quatre aspects de la mutualité, mais les soulignent diversement: la mutualité entre les genres ainsi que la mutualité cosmique sont plus souvent considérées par Ruether. Johnson accorde une certaine priorité à la mutualité entre Dieu/e et les humains, modèle de la mutualité entre les genres et les humains en général, ensuite seulement elle traite de la mutualité cosmique, entre humains et non-humains.

⁴² Dawn M. NOTHWEHR : Op. cit. p. 216 (je souligne).

⁴³ La distinction entre ces deux formes de pouvoir a été introduite par la théoricienne féministe Starhawk (Miriam Simos) et constitue une distinction connue en théorie et théologie féministe.

⁴⁴ Dawn M. NOTHWEHR: op. cit. p. 96 (en italique dans le texte).

⁴⁵ Ibid. pp. 96-97.

Selon l'analyse de Nothwehr, que je rejoins sur ce point, Ruether a souligné depuis le début de son oeuvre une forme de mutualité, qu'elle appuie sur l'égalité entre les genres, c'est la mutualité entre femmes et hommes. La mutualité entre les genres s'oppose pour elle à la notion de complémentarité entre les sexes, qu'elle dénonce comme perpétuant les stéréotypes et la subordination des femmes. Dans un ouvrage datant du milieu des années 1970, elle affirmait:

Mutuality means not only that men speak and women hear, but that women also speak and men hear. It means that men and women cease to be half personalities. Both must grow to unite the many sides of themselves through multiple relationships with other people. [...] Relations centered upon personal respect and mutual development.⁴⁶

Près de vingt ans plus tard, elle réaffirme encore ce point de vue sur la mutualité entre les sexes, notamment dans ce qu'elle exprime comme la nécessité de changer les rôles traditionnels dans les tâches d'éducation et de maintien de la vie:

[...] then a new pattern of mutual parenting *must* balance maternal primacy in reproduction. We *need to* structure new forms of gender parity. This *must* begin by changing a pattern that goes back to the beginnings of hominid development and even earlier; that is, the social construction of the primacy of maternal gestation into the primacy of early childhood nurture and domestic labor by women. Men and women *must* share fully the parenting of children from birth and the domestic work associated with daily life.⁴⁷

Je souligne dans cette dernière citation, la répétition des termes d'obligation (*must*, *need to*, etc.) qui traduisent bien la notion d'une obligation morale de la mutualité, dans les rapports entre femmes et hommes. La définition de la mutualité sur la base de l'égalité entre les genres se traduit, pour Ruether, en un impératif moral et constitue la normativité de la mutualité, exemplifiée dans les relations entre femmes et hommes d'abord, puis par extension, entre tous les humains.

⁴⁶ Rosemary Radford RUETHER et Eugene BIANCHI: *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Man-Woman Liberation*, p. 84.

⁴⁷ Rosemary R. RUETHER: *Gaia and God*, p. 171 (je souligne).

Il en va de même pour Johnson, selon l'analyse de Nothwehr, qui rejoint également ma perspective. Reprenant la définition de la mutualité de Johnson,⁴⁸ elle montre que cette définition est également conçue comme normative des relations entre femmes et hommes, puis entre tous les humains. En effet, selon Johnson, la mutualité est en dernière analyse une notion éthique, qui caractérise l'éthique féministe:

Drawing on this experience, feminist ethics argues that the self is rightly structured not in dualistic opposition to the other, but in intrinsic relationship with the other. [...] Neither heteronomy (exclusive otherdirectedness) nor autonomy in a closed egocentric sense but a model of relational independence, freedom in relation, full related selfhood becomes the ideal. The vision is one of relational autonomy, which honors the inviolable personal mystery of the person who is constituted essentially by community with others. [T]he particular pattern of relationship consistently promoted by feminist ethical discourse is *mutuality*.⁴⁹

La mutualité est traitée ici comme une norme de l'éthique féministe, en tant que celle-ci est particulièrement compatible et en harmonie avec l'expérience des femmes. Johnson établit un lien direct entre l'expérience des femmes et leur relationnalité intrinsèque, qu'elles vivent sous le mode des relations mutuelles, comme par exemple l'amitié. L'amitié entre les femmes et les hommes, entre les humains en général, contient, selon elle, les germes d'une véritable révolution morale:

As Margaret Farley carefully notes in her influential essay on this subject, this revaluation of mutual relationship has within it the beginning of a moral revolution.⁵⁰

Johnson étendra le modèle de la mutualité et de l'amitié des relations entre les humains, aux relations entre les humains et Dieu/e. Elle envisage les liens entre les humains et les autres créatures sur le modèle de la parenté, (*kinship*) mais il n'est pas clair si ce dernier correspond exactement à la mutualité cosmique.⁵¹

⁴⁸ Voir Elizabeth A. JOHNSON: *She Who Is*, p. 68, ainsi que *Woman, Earth, Creator Spirit*, p. 27. Voir également supra, chapitre 7.

⁴⁹ *She Who Is*, p. 68 (je souligne).

⁵⁰ Ibid. pp. 68-69.

⁵¹ Pour ce modèle de la parenté, voir Elizabeth A. JOHNSON: *Women, Earth, and Creator Spirit*, pp. 29-40.

Bien que Nothwehr n'analyse pas la pensée de Sallie McFague, j'estime que cette dernière a également contribué à définir la mutualité comme norme éthique, notamment en ce qui concerne la mutualité cosmique. McFague ne mentionne pas en particulier les relations entre femmes et hommes, mais elle ne cesse d'affirmer l'inclusivité de tous les humains dans la notion d'une humanité commune, ce qui correspond pour elle à la mutualité entre les genres:

One of the special if not unique features of the Judeo-Christian tradition has been its refusal to absolutize the sexual difference into a dualistic opposition. This refusal allows for the possibility that just as God transcends sexuality, so we, created in that image, are not determined by our sex; in other words, the sexual difference is not more basic than the common humanity shared by men and women.⁵²

McFague voit dans l'amitié un modèle inclusif de relationnalité entre tous les humains, de même qu'entre les humains et Dieu/e, construit/e sur ce modèle de Dieu/e comme Ami/e. Ce modèle de l'amitié constitue une image de la mutualité entre les êtres humains, ainsi qu'entre ces derniers et Dieu/e:

A powerful model for expressing this sense of union has been friendship, for as a non-familial, non-gender-related image, it crosses the boundaries separating people of different classes, sexes, races, ages, and religions. One *can* be friends with *anyone*, including, in mystical thought, God. The friendship model is in part eschatological : it projects a possibility of a time when all peoples *shall* be one with God and with each other.⁵³

McFague part de la relationnalité des humains, sur le mode de la mutualité, qu'elle étend ensuite à la mutualité entre ceux-ci et Dieu/e et enfin entre toutes les créatures. Fidèle à sa vision cosmocentrique, sa conception de la mutualité s'enracine dans une compréhension de l'intégration des humains dans le cosmos, dans une interdépendance avec toutes les créatures:

[...] human beings and nature are profoundly linked, not only in ancestry but also in our dependency on the earth's eco-systems. The category 'human being' is a construction

⁵² *Metaphorical Theology*, p. 168.

⁵³ Ibid. p. 189 (en italique dans le texte).

with fuzzy edges ; it is a category that makes no sense apart from the history of life on our planet and the interlocking networks of support that keep all of us in existence. ⁵⁴

Toutefois, même si elle semble accorder ici une priorité à la mutualité cosmique, McFague reconnaît qu'il y a également une mutualité entre tous les humains entre eux, ainsi qu'entre ces derniers et Dieu/e ainsi que je l'ai démontré. La normativité de la mutualité est exprimée par la vision inclusive, déstabilisante et non-hiérarchique des relations humaines, telles qu'explicitées dans les paraboles et la vie, et la mort de Jésus de Nazareth. ⁵⁵

Ainsi, les trois auteures comprennent la mutualité comme une norme éthique qui doit inspirer non seulement les relations entre femmes et hommes, mais encore les relations entre tous les humains (mutualité sociale) et entre toutes les créatures (mutualité cosmique), ainsi qu'entre les humains et Dieu/e (mutualité générative). Les auteures diffèrent sur la priorité qu'elles accordent aux diverses formes de mutualité, mais elles se rejoignent sur la notion même de mutualité, non seulement de manière descriptive, mais comme norme éthique des relations entre les êtres humains.

Dans ma réflexion éthique, je propose de suivre Johnson et de considérer la mutualité d'abord entre les humains et Dieu/e, comme paradigme de la mutualité, puis entre femmes et hommes, et enfin, entre tous les humains. En effet, à partir de sa réflexion sur les relations mutuelles entre les trois « personnes » de la Trinité, Johnson a inféré des relations de mutualité entre Dieu-Sophia et les humains, qui doivent devenir le paradigme (ou la norme) des relations entre tous les humains. Comme le souligne Nothwehr:

Based on human experience, particularly the affiliation patterns of women, Johnson observed that mutuality is normative. Primarily, she understands God's relations *ad intra* and *ad extra* as mutual. Johnson forcefully argues that because God's relationships

⁵⁴ *Life Abundant*, p. 46.

⁵⁵ Voir *Models of God*, pp.45-57, sur l'inclusivité exprimée par le paradigme chrétien.

ad intra and *ad extra* are mutual, human relationships need also to be normatively mutual. This means that for Johnson, mutuality is a formal norm.⁵⁶

Je réserverai quant à moi le terme de mutualité en tant que norme formelle, pour les relations entre Dieu/e et les humains, puis entre les femmes et les hommes, et enfin entre tous les humains entre eux. J'ai inclus dans ma définition de la mutualité la notion d'égalité, dans le respect des différences et la notion de relations réciproques, sur la base de cette égalité. J'y ai inclus également la référence à un tiers commun à toutes les personnes en relation les unes avec les autres. Avec Nothwehr, j'y ajoute la notion d'un partage du pouvoir et de la responsabilité, mais pour ma part, j'entends que ce partage doit rester une réponse librement choisie, dans une réciprocité des droits et des devoirs.

Ainsi, je doute qu'on puisse parler véritablement de mutualité entre les humains et les créatures non-humaines, en raison de l'absence de liberté de la part de ces dernières. En effet, pour qu'il y ait une véritable mutualité dans la relation, et non une simple réciprocité, il est nécessaire que les partenaires soient en mesure de choisir librement d'entrer en relation. Il faut donc qu'il y ait une forme d'égalité et de liberté entre les personnes qui entrent en relation de mutualité. La question de la liberté relative des humains et des animaux demeure une question controversée, mais il me semble important de maintenir une distinction entre ceux-ci et les humains.⁵⁷

Je propose en conséquence la notion quelque peu différente d'anthropo-relationnalité⁵⁸ plutôt que de mutualité, en ce qui concerne les relations entre les humains et les autres créatures, en raison de l'asymétrie entre ceux-ci et les créatures non-douées de conscience

⁵⁶ Dawn M. NOTHWEHR: op. cit. p. 218 (en italique dans le texte).

⁵⁷ Ceci me semble important pour la question des droits humains par rapport aux "droits" des animaux. Voir à ce sujet l'article de Anne Marie DALTON: *Human Rights and Liberation in Feminist Creation Theology*, dans *Intersecting Voices: Critical Theologies in a Land of Diversity*, Don Schweitzer et Derek Simon (dir.) Novalis, Ottawa, 2004, pp. 121-134.

⁵⁸ La notion d'anthropo-relationnalité est proposée par Denis MÜLLER (à la suite de Dietmar van der Pfordten) dans son article "Le rapport des humains aux animaux dans la perspective de l'éthique: Mise en situation sociale", dans *Théologiques*, Revue de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal,

réfléchi. Je maintiens, d'une part, que les humains ont à l'égard de toutes les créatures de la planète, une responsabilité éthique, quant à leur survie et à leur épanouissement, mais cette responsabilité n'étant pas partagée de manière réciproque et libre par les autres créatures, j'estime qu'on ne peut parler ici de mutualité mais plutôt de simple réciprocité.

D'autre part, j'affirme aussi une certaine « différence humaine », ontologiquement, par rapport aux animaux et aux créatures vivantes ou non-vivantes, différence qui se traduit sur le plan de l'éthique par des choix raisonnés et responsables et par des catégories éthiques qui ne sont pas seulement dictées par la « nature ». Comme le souligne Denis Müller:

Cette optique de l'anthropo-relationnalité ou de la différence humaine permet d'échapper à la déduction pure et simple des catégories éthiques à partir des niveaux ou des degrés de la nature.⁵⁹

Cette notion n'implique pas qu'on ne puisse reconnaître aux créatures non-humaines une valeur en soi, et même une dignité, selon le modèle préconisé par Johnson de la parenté (*kinship*), mais elle permet des distinctions et des positions plus nuancées, sur le plan de l'éthique. Je me démarque ainsi de la position écoféministe radicale qui affirme la mutualité comme norme éthique formelle s'appliquant à toutes les créatures (mutualité cosmique). Je réaffirme sans ambiguïté la primauté de l'humain, en tant qu'être doué de conscience et de liberté, et de la mutualité entre les genres comme paradigme des relations de mutualité. Ce paradigme peut s'étendre à tous les humains (mutualité sociale), ainsi qu'aux relations entre les humains et Dieu/ (mutualité générique). Sans nier la responsabilité des humains pour assurer, en partenariat avec Dieu/e, la sauvegarde et la survie des autres créatures et de la planète en général, je voudrais souligner la priorité accordée au respect, au bien-être et à l'épanouissement des plus pauvres parmi les humains, particulièrement les femmes et les

vol. 10, no 1 (2002), pp. 89-108, p. 100.

⁵⁹ Ibid. p. 101.

enfants dont elles ont souvent la charge et la responsabilité.⁶⁰ C'est ainsi que je propose une éthique féministe et écologique de mutualité, plutôt qu'une éthique écoféministe, qui appelle tous les humains à collaborer avec Dieu/e, et les uns avec les autres, dans le respect de la dignité humaine, pour la sauvegarde de la planète et la survie de toutes les créatures. Ce modèle éthique me paraît être en accord avec la reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e que j'ai suggérée, et avec le modèle anthropologique de mutualité et de partenariat élaboré dans ce chapitre.

7. Conclusion

Dans ce dernier chapitre de la thèse, j'ai proposé mon propre modèle pour une reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e et je l'ai mis en corrélation d'une part avec le texte de Paul (Rom.8 :19-24), et d'autre part avec une conception anthropologique de mutualité. J'ai ensuite dégagé des matériaux réutilisables pour une reconstruction de l'anthropologie théologique selon le mode de la mutualité et enfin, j'ai indiqué quelques-unes des implications éthiques de ce modèle. J'ai proposé d'adopter le principe de mutualité en tant que norme formelle pour une éthique que j'appellerais féministe et écologique, éthique qui prend comme paradigme le modèle de la mutualité entre femmes et hommes, pour l'appliquer ensuite aux relations entre tous les êtres humains, et entre ceux-ci et Dieu/e. Il ne me paraît pas souhaitable de conserver le terme de mutualité en ce qui concerne les rapports entre humains et non-humains.

Il me reste à faire ressortir les avantages de ce modèle de reconstruction féministe de Dieu/e et d'une anthropologie féministe de mutualité, en vue d'une réflexion éthique sur la mutualité. Je soulignerai quatre points principaux: premièrement, la reconstruction

⁶⁰ Cette position me paraît intégrer la démarche de la théologie féministe de la libération, telle que je l'ai explicitée (voir l'introduction) ainsi qu'une position éthique qui s'appuie sur une théorie du respect et de la dignité de la personne, telle que celle de Margaret Farley entre autres.

féministe de Dieu comme Dieu *matricielle*, Jésus/*Christa* et Sophia/*Doula* permet une reconfiguration de Dieu au féminin, qui exprime une ressemblance entre Dieu et les femmes: celles-ci sont donc pleinement reconnues comme *imago Dei* et *imago Christi*.

Deuxièmement, une reconstruction féministe de Dieu, corrélée avec une vision anthropologique de mutualité, replace les femmes dans le champ de vision et permet une réflexion à partir de leur expérience, conformément à la démarche de la théologie féministe de la libération. Elle refuse de rendre les femmes invisibles, soit en les assumant dans une humanité générique, soit en les assimilant aux autres créatures du cosmos et recréant ainsi la similitude entre les femmes et la nature.

Troisièmement, une reconstruction féministe de Dieu et d'une anthropologie de mutualité permet, sur le plan de l'éthique, de souligner l'importance de la mutualité comme norme formelle, qui opère au bénéfice des femmes, en réaffirmant leur valeur de personnes, leur égalité avec les hommes, dans le respect des différences, et qui valorise la relationnalité comme partie intégrante de l'être humain.

Enfin, en soulignant, la relationnalité, présente dans le modèle trinitaire de Dieu que j'ai proposé, on met ainsi en lumière l'importance des relations de mutualité et de partenariat entre Dieu et les humains, et on prend comme paradigme de ces relations la mutualité entre femmes et hommes, pour l'appliquer à tous les êtres humains. Le modèle anthropologique de mutualité que j'ai élaboré s'enracine dans l'expérience des femmes, particulièrement dans l'incarnation (*embodiment*) des femmes, et dans leur lutte commune contre l'oppression dans les sociétés patriarcales. Il ne s'agit cependant pas d'un modèle séparatiste, ou gynocentrique, car il tient compte tout aussi bien de l'incarnation et de l'expérience des hommes, dans une collaboration avec les femmes et un partenariat avec Dieu. Il dépasse les dualismes et les hiérarchisations traditionnelles, aussi bien en intégrant

pleinement la corporalité (*bodiliness*) à la spiritualité qu'en considérant un continuum plutôt qu'une séparation stricte entre les êtres humains et les autres créatures.

C'est pourquoi j'ai fait appel à la notion d'anthropo-relationnalité, pour manifester que ce modèle prend son point de départ dans l'expérience humaine, en privilégiant celle des femmes, mais qu'il étend son regard et sa visée au bien-être et à l'épanouissement de toutes les créatures. Il appelle le développement d'une éthique à la fois féministe et écologique, dont je n'ai fait que présenter ici une esquisse, mais qui demanderait à être élaborée plus longuement.

Ce n'est pas le but de la thèse, et je me contenterai, en conclusion, d'indiquer quelques pistes d'exploration dans ce domaine qui représente un des champs les plus féconds de la théologie féministe contemporaine.

CONCLUSION: POUR UNE ÉTHIQUE DE LA MUTUALITÉ

1. Introduction

Parvenue au terme de mon parcours, où j'ai élaboré les éléments d'une reconstruction féministe de l'image/concept de Dieu/e pour la reconfiguration d'une anthropologie théologique féministe de mutualité, je veux à la fois jeter un regard vers l'amont, pour évaluer le chemin parcouru, et vers l'aval afin d'indiquer quelques pistes d'exploration possibles.

Dans la première partie, j'ai examiné la critique de la conception androcentrique du Dieu patriarcal et monarchique chez chacune des théologiennes étudiées, et je l'ai mise en rapport avec la théologie féministe de la libération. J'ai exploré la reconstruction systématique de l'image/concept de Dieu/e chez les trois théologiennes. Dans un troisième temps, j'ai évalué ces reconstructions et indiqué une corrélation avec l'élaboration d'une anthropologie théologique féministe de libération et de mutualité.

Dans la seconde partie, j'ai analysé l'élaboration de l'anthropologie de chacune des auteures, à commencer par Ruether et Johnson, suivies par celle de McFague. J'ai mis en relief une anthropologie de la libération, appuyée sur l'égalité, chez Ruether, ainsi qu'une conception d'une anthropologie multi-polaire de mutualité chez Johnson. Chez McFague, j'ai mis en lumière une vision cosmocentrique de la réalité, et la critique de l'anthropocentrisme.

Dans une troisième partie, j'ai tenté de dégager le thème de la mutualité, commun aux trois théologiennes, ainsi qu'un modèle de relationnalité et de partenariat, dans les relations entre les femmes et les hommes, entre tous les humains, et entre ceux-ci et Dieu/e. J'ai fait une proposition pour une reconstruction féministe de Dieu/e selon mon propre modèle, et donné quelques éléments en vue de l'élaboration d'une anthropologie théologique féministe

qui s'appuie sur l'expérience des femmes, particulièrement une réflexion sur l'incarnation de l'être humain. J'ai également suggéré quelques pistes pour l'élaboration d'une éthique féministe et écologique de mutualité, en prenant pour norme formelle la mutualité.

Je m'interrogerai, en conclusion, sur la raison et l'importance de cette reconstruction féministe de Dieu, pour une visée émancipatrice des femmes comme des hommes. Je me demanderai ensuite quels éléments en retenir pour définir une éthique de mutualité. Je définirai mon propre point de vue comme féministe et écologique et montrerai comment cette éthique reste encore à développer.

2. Pourquoi une féminisation de Dieu ?

Pour quelles raisons une reconstruction féministe de Dieu me paraît-elle nécessaire, et quel pourrait être l'impact d'une féminisation des modèles théologiques pour des relations de mutualité entre femmes et hommes ? Telles sont les questions auxquelles j'ai tenté de répondre dans cette thèse. Sans vouloir reprendre toute l'argumentation de la thèse, je voudrais résumer les raisons qui me paraissent justifier une telle entreprise.

À la première question, je répondrai en donnant trois raisons pour une féminisation de Dieu en théologie féministe de la libération.

A) La première raison se situe dans l'ordre ontologique : pour que les femmes soient considérées comme égales aux hommes dans leur pleine humanité et participant également de l'image de Dieu/e, il est, à mon avis, nécessaire que Dieu/e puisse être imagé/e aussi au féminin, comme « Dieu Créatrice et Rédemptrice » de toute l'humanité. C'est l'argument de l'égalité ontologique des deux sexes qui permet de « dire Dieu » au féminin, aussi bien qu'au masculin, et il est utilisé par les trois théologiennes, mais plus clairement exprimé par Johnson, que je cite ici :

Nous savons que le mystère de Dieu transcende la dualité féminin-masculin d'une façon qui dépasse notre imaginaire. Mais si Dieu crée les hommes et les femmes à son image, s'il [sic] est la source de la perfection des êtres des deux sexes, chacun des sexes peut à titre égal servir de métaphore pour évoquer le mystère divin.¹

Je constate la difficulté du traducteur de Johnson à utiliser de manière consistante la féminisation du mot « Dieu », et cette réticence me paraît ici symptomatique de la résistance masculine à toute tentative de « changer la donne » dans un modèle théologique. La difficulté est sans doute moins apparente en anglais où le mot « *God* » ne peut être directement féminisé, et l'égalité ontologique des sexes peut être affirmée, sans devoir jouer avec le langage. Il importe de voir que Johnson situe l'égalité dans le mystère même de Dieu qui peut se dire avec des métaphores à la fois féminines et masculines:

En fait il faut recourir à la fois aux métaphores féminines et aux métaphores masculines pour produire un discours moins inapproprié concernant la réalité de Dieu, à l'image de qui l'ensemble de la race humaine a été créée. Cet indice d'une expression de Dieu à l'image de l'homme et de la femme a l'avantage de bien faire ressortir dès le départ la dignité d'êtres créés à l'image de Dieu qui permet aux femmes, en tant que femmes, de représenter Dieu.²

Pour Johnson, il est clair que la possibilité de représenter Dieu par des métaphores féminines est liée à la dignité des femmes, et à leur capacité d'être, à l'égal des hommes, images de Dieu.

B) La seconde raison me paraît ressortir de la théologie elle-même : le mystère de Dieu n'est pas limité par les possibilités représentées par un seul sexe. La plénitude de l'être même de Dieu/e demande de pouvoir être exprimée par des images relevant de l'expérience des hommes et des femmes, aussi bien que par des métaphores tirées du monde de la nature. Il serait réducteur de vouloir exprimer l'être de Dieu/e par une seule dimension, soit masculine, soit féminine. Mais, étant donnée l'utilisation exclusive du masculin pendant

¹ *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 91. Je note ici l'ambiguïté de la traduction française qui ne peut se résoudre à la féminisation du mot "Dieu".

² Ibid. pp. 91-92. Voir également *She Who Is*, p. 55.

des siècles de tradition religieuse et théologique, il importe de dire Dieu au féminin aujourd'hui, pour rétablir une image de Dieu effacée par des préjugés androcentriques.

Ainsi que le note encore Johnson :

Tant que nous n'aurons pas intégré une mesure généreuse de symbolisme féminin, de ce symbolisme féminin tellement sous-estimé, tant que nous n'aurons pas appris à y recourir familièrement, l'usage d'équivalences imagières exprimant Dieu à la fois au masculin et au féminin, pour lequel j'ai plaidé et qui constitue toujours mon objectif, demeurera une abstraction, tenant d'un idéal irréalisable dans la vie réelle.³

Selon moi, il s'agit d'une option « stratégique » de la part de Johnson et des théologiennes féministes étudiées dans la présente thèse, que de féminiser le mot Dieu, soit en y apposant un suffixe comme chez Ruether (*God/ess*), ou un autre terme comme *Sophia* chez Johnson, ou en utilisant des métaphores qui puissent se dire aussi au féminin, (Mère, Amie, Amante) comme McFague. Cette option permet d'exprimer la plénitude et l'intégralité du mystère de Dieu avec des symboles féminins, ce qui revalorise les femmes comme représentatives du divin.

C) Enfin une troisième raison serait d'ordre psychologique et éthique : pour que les femmes accèdent à leur identité intégrale d'êtres humains, il me semble nécessaire qu'elles se perçoivent comme « créées à l'image de Dieu » et inversement qu'elles puissent lire leur ressemblance sur l'image de Dieu.⁴ Bien que je formule quelques réserves sur la question de la « projection » du psychologique sur le religieux,⁵ je crois que cet aspect serait à

³ Ibid. p. 95. Voir *She Who Is*, p. 57.

⁴ Cette affirmation de l'identité féminine par Dieu est explorée entre autres par Patricia Lynn REILLY: *A God who looks like me: Discovering a Woman-affirming Spirituality*, New York, Ballantine Books, 1995, aux États-Unis, et en France par les nombreux travaux de Luce IRIGARAY. Voir notamment son article : « La rédemption des femmes » dans *Le souffle des femmes*, collectif sous la direction de Luce IRIGARAY, ACGF, 1996, pp. 185-208.

⁵ La question de la projection du psychologique sur le religieux évoque la critique de la religion par le philosophe Ludwig Feuerbach. L'objection que l'on peut faire à ce genre d'argument est qu'il consiste simplement à renverser le préjugé d'un Dieu masculin par celui d'une Dieu exclusivement féminine. Pour une discussion plus détaillée, voir l'article de Phyllis ZAGANO : « In Whose Image ?- Feminist Theology at the Crossroads », dans *This World*, no 15 (Fall 1986), pp. 78-86.

explorer davantage, en particulier en ce qui concerne la formulation d'une spiritualité propre aux femmes. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce développement, mais je le suggère comme une prolongation possible des conclusions de la thèse. Du point de vue éthique, la raison de la féminisation de Dieu serait d'accorder la même valeur et dignité aux femmes qu'aux hommes, sans distinction de race, de culture ou de classe sociale. Ce souci de l'égalité dans le respect des différences et de la dignité humaine des femmes, ainsi que de leur valeur égale se traduit dans la notion de mutualité, que j'ai élaborée dans la présente thèse. Je voudrais en présenter quelques-unes des implications pour un modèle d'éthique féministe et écologique, en réponse à la seconde question.

3. Pour un modèle éthique féministe et écologique de mutualité

Dans le chapitre huit, j'ai proposé un modèle d'éthique, que j'ai caractérisée comme une éthique de mutualité, féministe et écologique. Ce modèle repose sur la notion d'une relationnalité commune à Dieu, conçue sur le modèle trinitaire, et aux femmes, relationnalité qui s'étend à tous les êtres humains, ainsi qu'à toutes les créatures de l'univers. C'est finalement à une compréhension de l'éthique différente que nous convient les trois théologiennes étudiées dans la présente thèse, et dont je vais donner simplement les lignes de force. J'y ajouterai ma propre vision et inviterai à poursuivre la réflexion sur le sujet.

Comme l'a souligné Ivone Gebara, citée dans l'introduction, c'est à une vision différente de Dieu et de la réalité que nous invite la théologie féministe de la libération. Je reprends cette citation importante :

Si l'on essaye de penser le monde et l'être humain en dehors de cette hiérarchie avec Dieu comme sommet, il nous faut introduire une autre catégorie de pensée. Il me semble que la catégorie de *relationalité* [sic] est celle qui est la plus adaptée pour cette nouvelle

compréhension de l'être humain dans et avec le monde. La vie est relation et interrelation.⁶

Cette compréhension différente de la réalité a pour clé le concept de relationnalité, qui a pour corollaire celui de mutualité comme mode de relations. Afin d'élaborer une compréhension féministe du monde, les théologiennes étudiées ont recours à cette catégorie de la relationnalité, explicitée dans la thèse, comme centrale pour une anthropologie et une éthique de mutualité. La relationnalité est en effet constitutive de Dieu, dans ses relations trinitaires, et de l'être humain, dans ses relations mutuelles entre femmes et hommes, et entre tous les humains. Elle forme le tissu des relations entre Dieu d'une part et toute la création, ainsi que des relations entre tous les humains et entre ceux-ci et toutes les créatures, dans une interdépendance étroite que les auteures ont soulignée. C'était le but proposé de la thèse que de démontrer la corrélation entre la construction féministe de Dieu comme relationnalité et une anthropologie qui s'appuie sur des relations de mutualité entre femmes et hommes comme paradigme des relations entre tous les humains. J'ai tenté, en fin de parcours, d'établir la mutualité comme norme formelle d'une éthique féministe et écologique. J'ai surtout souligné la mutualité comme mode des relations entre Dieu et les êtres humains, ainsi qu'entre les humains entre eux, femmes ou hommes, de toute race, classe ou culture.

Il resterait à développer davantage les relations entre les humains et les autres créatures (non-humaines) du cosmos. Les théologiennes étudiées n'ont pas adopté la même terminologie, ni la même position sur ce point. Ruether parle de « mutualité biophile »⁷ et

⁶ Ivone GEBARA : « *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération*, » dans *Alternatives Sud* VII (2000) 1, pp. 225-241, p. 235-236 (en italique dans le texte).

⁷ *Women and Redemption*, p. 223.

de structure unifiée entre toutes les créatures, les humains et Dieu comme Matrice Divine, ainsi qu'elle l'exprime:

Surely, if we are kin to all things and offspring of the universe, then what has flowered in us as consciousness must also be reflected in that universe as well, in the ongoing creative Matrix of the whole.⁸

Sa position est celle de l'éco-féminisme, qui considère que la mutualité s'étend à toutes les créatures de l'univers, qui forment un tout interdépendant et interrelié. Du point de vue de l'éthique, Ruether a développé un nouveau concept, celui de l'« éco-justice » qui, ainsi que l'explique un de ses commentateurs, forme un concept unifiant pour une théologie écologique:

Indeed, this recognition of the profound connections between ecology and social justice - between the concerns of the environmental movement and the goals of the various movements for human liberation - is one of Ruether's major achievements and contributions for an ecological theology. As she rightly insists again and again, ecology and justice must be seen, as aspects of the *single* concept of ecojustice. The proper care of creation and the liberation of women and all oppressed groups are necessarily interconnected.⁹

Par cette notion d'éco-justice, qu'elle applique aux relations entre tous les humains, et entre les humains et Dieu, ainsi qu'aux relations entre toutes les créatures de l'univers, Ruether établit un lien étroit entre la libération des femmes de l'oppression patriarcale et la libération de la nature de l'exploitation et de la destruction systématique qui en résulte. Elle met l'accent sur l'interrelation entre ces deux aspects du système patriarcal : la domination des hommes sur la nature et la domination de ceux-ci sur les femmes, et la nécessité d'œuvrer à une libération de l'une et de l'autre forme de subjugation. C'est ainsi que je comprends sa position d'une éthique « écoféministe » fondée sur la notion d'« écojustice ».

⁸ *Gaia and God*, p. 253.

⁹ Steven BOUMA-PREDIGER: *The Greening of Theology: The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 138.

McFague a construit toute sa réflexion théologique et cosmologique sur la notion de relationnalité, illustrée par les liens profonds d'interrelation et d'interdépendance de toutes les créatures entre elles, et de celles-ci avec Dieu. C'est un aspect de sa vision cosmologique de toute la création comme originant de la même explosion primordiale, et participant de la même évolution, que d'être ontologiquement structurée par la relationnalité, ainsi que l'explique une de ses commentatrices :

As she writes, ' All things living and all things not living are products of the same primal explosion and evolutionary history and hence *interrelated* in an internal way right from the beginning'. The ontological fact of relationship is a foundational assumption for McFague.¹⁰

La catégorie de relationnalité constitue une des clés pour comprendre le paradigme de la théologie de McFague, en particulier sa vision anthropologique-cosmologique qui débouche sur une compréhension de l'éthique que je qualifie d'écoféminisme radical.

Bien qu'elle tempère quelque peu cet écologisme radical dans son dernier ouvrage, *Life Abundant*, où elle lie sa réflexion sur l'écologie à une nouvelle approche de l'économie, et de la vie politique et sociale de l'humanité, elle ne renie cependant pas son approche écologique, selon ses propres déclarations :

It is no accident that the Greek word for 'house' (*oikos*) is also the root of 'economics', 'ecology', and 'ecumenicity'. For the universal household called Earth to survive and flourish, certain 'house rules' must be obeyed. These house rules are ecological, economic ones, having to do with the just division of basic resources among all the members of the family of life.¹¹

On retrouve chez elle le souci de l'écojustice, même si elle n'utilise pas précisément ce terme propre à Ruether. Par ses préoccupations écologiques, et par sa vision

¹⁰ Lucy Tatman: "Paradigmatic and Epistemological Elements in the Theology of Sallie McFague" dans *Knowledge that matters: A Feminist, Theological Paradigm and Epistemology*, p. 227. La citation est tirée de *The Body of God*, p. 104, (italiques rajoutées par l'auteure).

¹¹ Sallie McFAGUE: *Life Abundant*, p. 72.

cosmocentrique du monde, McFague rejoint à mon avis cette dernière dans son modèle d'une éthique de l'écoféminisme radical. McFague reconnaît la mutualité comme caractérisant également les relations entre toutes les créatures (les humains et les non-humains), à savoir ce que Nothwehr nomme la mutualité cosmique, comme norme formelle d'une éthique écoféministe.

Quant à Johnson, elle considère la relationnalité d'abord dans les relations en Dieu, dans la communion des « personnes » de la Trinité.¹² Puis elle étend cette catégorie de la relationnalité et de la mutualité aux relations entre Dieu et les humains, puis entre les humains, femmes et hommes en particulier, et enfin entre les humains et toutes les créatures. Mais il n'est pas clair si elle reconnaît la pleine mutualité à ce dernier type de relation. Dans la série de conférences publiées sous le titre *Women, Earth, and Creator Spirit*, elle développe le modèle de la parenté (*kinship*) comme étant le plus approprié pour exprimer la réalité. Elle décrit ainsi ce modèle de la parenté :

It sees human beings and the earth with all its creatures intrinsically related as companions in a community of life. Because we are mutually interconnected, the flourishing or damaging of one ultimately affects all. This kinship attitude does not measure differences on a scale of higher or lower ontological dignity but appreciates them as integral elements in the robust thriving of the whole.¹³

Comme Ruether et McFague, Johnson reconnaît l'interrelation de toutes les créatures du cosmos, et refuse la hiérarchie ontologique des êtres. Elle ne parle cependant pas de mutualité ni d'écojustice à l'égard des créatures non-humaines, mais plutôt d'une attitude de respect à développer pour toutes les créatures qui manifestent aussi l'énergie divine et créatrice de l'Esprit. Elle affirme:

Articulated within a religious perspective, the kinship stance knows that we humans are interrelated parts and products of a world that is continually being made and nurtured by the Creator Spirit. Its attitude is one of respect for the earth and all its

¹² Voir *She Who Is*, chap. 10, pp. 191-223. Voir aussi *supra*, chap. 9.

¹³ Elizabeth A. JOHNSON: *Women, Earth, and Creator Spirit*, p. 30.

living creatures including ourselves as a manifestation of the Spirit's creative energy ; its actions cooperate with the Spirit in helping it flourish.¹⁴

Dans un autre texte, Johnson demande à la communauté des théologiennes et théologiens catholiques de l'Amérique du Nord, d'effectuer une conversion à la communauté écologique et de considérer une vision cosmologique comme arrière-plan à la réflexion théologique:

In this address I am going to try to persuade you of the following thesis : as theologians of the twenty-first century, we need to complete our recent anthropological turns by turning to the entire interconnected community of life and the network of life-systems in which the human race is embedded, all of which has its own intrinsic value before God. In a word, we need to convert our intelligence to the heavens and the earth.¹⁵

Dans ce texte, elle explicite sa vision de l'interconnexion entre l'exploitation de la terre et l'injustice sociale qui affecte particulièrement les pauvres et les femmes:

Moral reflection about the natural world under threat becomes more complex when we take into consideration the organic links that exist between exploitation of the earth and injustice among human beings themselves. The voices of the poor and women bring to light the fact that structures of social domination are chief among the ways that abuse of the earth is accomplished.¹⁶

Johnson suggère de tenir compte de la communauté écologique dans la réflexion éthique en la liant à la réflexion sur l'oppression des femmes, sans les subordonner l'une à l'autre, mais en les considérant comme conséquences d'un même système patriarcal:

In sum, sexism too has an ecological face, and the devastating consequences of patriarchal dualism cannot be fully addressed until the system is faced as a whole. To be truly effective, therefore, the turn to the cosmos in theology needs to cut through the knot of misogynist prejudice in our systematic concepts, shifting from dualistic, hierarchical, and atomistic categories to holistic, communal, and relational ones.¹⁷

¹⁴ Ibid. p. 31,

¹⁵ Elizabeth A. JOHNSON: "Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology" dans *The Catholic Theological Society of America Proceedings*, no 55 et reproduit dans *Vision and Values: Ethical Viewpoints in the Catholic Tradition*, Judith A. DWYER (dir.), Washington, D.C., Georgetown University Press, 1999, pp. 53-69. Je cite cette dernière édition, p. 53.

¹⁶ Ibid. p. 62.

¹⁷ Ibid. p. 64.

Ainsi, pour Johnson, il s'agit de trouver d'autres catégories de pensée, dont la relationnalité, afin de dégager une vision unifiée sur le plan de l'éthique entre le féminisme et l'écologie, de telle façon que les femmes ne soient pas subordonnées au souci écologique, mais au contraire deviennent le modèle d'une réconciliation possible entre les deux, malgré les oppositions qu'elles rencontrent:

Indeed, in our day, women's bodily self-confidence, women's psychological and spiritual self-confidence, flows against the tide of ecological collapse, but meets mighty opposition in the process.¹⁸

Je me trouve en accord avec la position de Johnson, qui veut préserver à la fois le souci de l'émancipation des femmes et celui de la survie écologique de la planète, en les liant l'une à l'autre de manière constructive. Il faut cependant reconnaître que Johnson n'a pas encore développé, de manière extensive, cet aspect éthique dans son oeuvre, mais elle en a posé les bases par son anthropologie de mutualité, en dégagant des constantes anthropologiques, et en situant les humains –femmes et hommes- dans leur contexte écologique planétaire.

Comme l'affirme une de ses commentatrices :

Johnson is already willing to go further, however, than many contemporary feminist theologians in attempting to delineate a gauge for 'women's flourishing'. She identifies 'anthropological constants' in terms of essential relations – to bodiliness, the whole ecological network of the earth, significant other persons as the necessary matrix for the formation of individuality, community as the context for identity, institutional and social structures, time and place, cultural praxis, and a pull to the future. It is this sort of work that needs expansion and specification by both theologians and ethicists.¹⁹

Je ne peux que réaffirmer le souhait exprimé par Margaret Farley que d'autres théologiennes se mettent à l'oeuvre pour développer, à la suite de Ruether, McFague et

¹⁸ Ibid. p. 64.

¹⁹ Margaret A. FARLEY: "*Feminist Theology and Ethics: The contributions of Elizabeth A. Johnson*", dans *Things New and Old: Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, de Phyllis ZAGANO et Terrence W. TILLEY (dir.), pp. 1-19, p. 12.

Johnson, une éthique de mutualité, qui soit à la fois féministe et écologique.

Ces théologiennes ont apporté une contribution originale et créatrice à la réflexion sur la relationnalité et la mutualité entre Dieu et les humains, entre femmes et hommes, tous les humains et enfin, entre ceux-ci et l'ensemble des créatures de l'univers. Mais cette réflexion doit se poursuivre, afin de formuler de manière plus précise les tâches et les objectifs que demanderaient une réalisation harmonieuse du développement équitable des femmes et hommes, habitants la planète aujourd'hui, et la sauvegarde de celle-ci, en elle-même et pour les futures générations. Dans le modèle que j'ai proposé, je parle d'anthropo-relationnalité afin d'exprimer qu'il s'agit d'abord d'une tâche humaine, qui concerne tous les humains, en tant qu'ils participent de la même humanité. En même temps, leur statut de créature ne leur permet pas de se situer « au-dessus » ou « en-dehors » de l'ensemble des créatures, avec lesquelles ils partagent une communauté de destin. Nous sommes, tous les humains, en tant que tels, engagés dans ce réseau complexe de relationnalité qui nous inscrit dans la toile plus vaste du cosmos : c'est ce que je veux exprimer par ce concept d'anthropo-relationnalité.

4. Conclusion

J'ai voulu démontrer, dans la présente thèse, la corrélation entre la construction féministe de Dieu et une anthropologie théologique de mutualité, qui constitue l'un des présupposés d'une éthique de mutualité, féministe et écologique. Je ne peux entrer dans l'élaboration d'une telle éthique, et je laisse le champ ouvert à des explorations futures dans ce domaine. Mon propos était d'établir la possibilité de recourir à une féminisation de Dieu, afin d'éclairer l'idée de relationnalité mise en lumière par une reconstruction féministe de Dieu conçue selon moi, comme *Dieu matricielle*, *Jésus/Christa* et *Sophia/Doula*, c'est-à-dire

comme une Trinité de personnes, entretenant des relations mutuelles entre elles, ainsi qu'avec toute la création. Je n'ai que peu exploré les relations trinitaires en elles-mêmes, étant donné que mon intention était de démontrer la corrélation entre une construction féministe de Dieu et une anthropologie de mutualité. La dimension proprement théologique et trinitaire resterait encore à développer, mais ce n'était pas le propos de la thèse. Il me reste à entrer en dialogue avec les trois théologiennes dont il a été question dans la thèse, et d'autres théologiennes féministes, afin d'élaborer plus complètement encore ce modèle trinitaire de Dieu.

Bibliographie sélective

A) Sources premières

Johnson, Elizabeth A.,

- **Monographies**

Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology, Crossroad, New York, 1990.

Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints, Continuum/Novalis, New York/Ottawa, 1998.

She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, Crossroad, New York, 1992, traduction française : *Dieu au-delà du masculin et du féminin : Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf, 1999.

Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints, Continuum, New York, 2003.

Women, Earth, and Creator Spirit, 1993 Madaleva Lecture in Spirituality, Paulist Press, New York/ Mahwah, 1993.

- **Essais et articles:**

« Does God play dice ? Divine Providence and Chance » dans Theological Studies, 57. (1996), pp. 3-18.

« Feminist Hermeneutics », dans Chicago Studies, 27, (1988), pp. 123-135.

« Feminist Theology : A review of the literature: Introduction » avec Susan A. Ross dans Theological Studies, 56 (1995), pp. 327-330.

« Imaging God, Embodying Christ : Women as a Sign of the Times » dans *The Church Women Want : Catholic women in dialogue*, Elizabeth A. Johnson (dir.), Crossroad, New York, 2002, pp. 45-59.

« Images of the historical Jesus in Catholic Christology » dans The Living Light, 23 (1986) pp. 47-66.

« Jesus, the Wisdom of God : A Biblical Basis for Non- Androcentric Christology » in Ephemerides Theologicae Lovanienses, vol. LX : 261-294, Dec. 1985.

«Losing and Finding Creation in Christian Tradition », dans *Christianity and Ecology*, Dieter Hessel et Rosemary Radford Ruether (dir), Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2000.

«Mary and the female face of God » dans Theological Studies, 50 (1989) pp. 500-526, reproduit en version élargie dans *Mary, Woman of Nazareth: Biblical and theological perspectives*, Doris Donnelly (dir.), Paulist Press, New York, 1989, pp. 25-68.

«Powerful Icons and Missing Pieces », dans *Preserving the Creation : Environmental Theology and Ethics*, Kevin Irwin et Edmund Pellegrino (dir.), Georgetown University Press, Washington D.C., 1994, pp. 60-66.

«Redeeming the Name of Christ » dans C. Mowry Lacugna, *Freeing Theology : The Essentials of Feminist Theology*, Harper, San Francisco, 1993, pp. 115-137.

«The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female », dans Theological Studies, vol 45, 3: 441-465, 1984.

«The Legitimacy of the God question : Pannenberg's new anthropology, dans Irish Theological Quarterly, 52 (1986) pp. 289-303.

Johnson, Elizabeth A., «The Maleness of Christ » in *The Special Nature of Women ? Concilium*, no 6, 1991, pp. 180-195, traduction française : « La masculinité du Christ » dans Concilium no 238, (1991), pp. 145-154.

«The Marian Tradition and the Reality of Women », dans Horizons : Journal of the College Theology Society, 12 (1985), pp. 116-135.

« The Right Way to Speak about God ? Pannenberg on Analogy », dans Theological Studies, 43 (1982), pp. 673-692.

«The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis » dans The Thomist, 48 (1984), pp. 1-43.

«The Search for the Living God », dans Grail: An Ecumenical Journal, vol. 10, no3, (Sept.1994), pp. 11-29, texte de la conférence John Kelly adressée à St. Michael's College, Toronto, 1994.

«Toward a Theology of Mary: Past, Present, Future », dans *All Generations Shall Call Me Blessed*, (conférence d'ouverture) dans Proceedings of the XXVI Theology Institute, Francis Eigo (dir.), Villanova University Press, Villanova, Pa, 1994, pp. 1-38.

«Trinity: To Let the Symbol Sing Again » dans Theology Today, 54 (Oct. 1997) pp. 299-311.

«Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology », dans *Vision and Values: Ethical viewpoints in the Catholic tradition*, Judith A. Dwyer (dir.), Georgetown University Press, Washington, D.C., 1999, pp. 53-69.

«Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us » dans *Reconstructing the Christ symbol: Essays in Feminist Christology*, Maryanne Stevens, (dir.), Paulist Press, New York, 1993, pp. 95-117.

McFague, Sallie (TeSelle)

- Monographies

Literature and the Christian life, Yale University Press, New Haven, 1966.

Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Fortress Press, Minneapolis, 2001.

Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

Super, Natural Christians : How we should love nature, Fortress Press, Minneapolis, 1997.

The Body of God : An Ecological Theology, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

- Essais et articles :

«A Square in the Quilt : One Theologian's Contribution to the Planetary Agenda » dans *An Interfaith Dialogue, Spirit and Nature: Why the Environment is a Religious Issue*, Steven C. Rockefeller and John C. Elder (dir.) Beacon Press, Boston, 1994, pp. 39-58.

«An Earthly Theological Agenda » dans The Christian Century, vol. 108 (Jan.1991) pp. 12-15.

«An Ecological Christology: Does Christianity have it? » dans *Christianity and Ecology*, Dieter Hessel et Rosemary R. Ruether (dir.), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, pp. 29-45.

« An Epilogue : The Christian Paradigm » dans *Christian Theology : An Introduction to its Traditions and Tasks*, Peter C. Hodgson et Robert J. King (dir.), Fortress Press, Philadelphia, 1982, pp. 323-336.

- « Conversion : Life at the Edge of the Raft » dans *Interpretation*, 32 (1978) pp. 255-268.
- «Cosmology and Christianity : Implications of the Common Creation Story for Theology» dans *Theology at the End of Modernity : Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*, Sheila Greeve Davaney (dir.), Trinity Press International, Philadelphia, 1991, pp. 19-40.
- «God as Mother » dans *Weaving the Visions : New Patterns in Feminist Spirituality*, sous la dir. de Judith Plaskow et Carol Christ, Harper & Row, San Francisco, 1989, pp.139-150.
- « Imaginary Gardens with real Toads: Realism in Fiction and Theology, » dans *Semeia*, 13, (1978), pp. 241-261.
- « Imaging a Theology of Nature: The World as God's Body », dans *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Charles Birch, William Eakin et Jay McDaniel (dir.), Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1990, pp. 201-227.
- « Parable, Metaphor, and Theology » dans *Journal of the American Academy of Religion*, 42, 1974, pp. 630-645.
- «The Ethics of God as Mother, Lover and Friend » dans *Feminist Theology: A Reader*, Ann Loades (dir.), Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1990, pp. 255-274.
- «The World as God's Body » in *The Christian Century*, 105, 1988 pp. 671- 673.

Ruether, Rosemary Radford

- Monographies

- Christianity and the Making of the Modern Family*, Beacon Press, Boston, 2000.
- Contemporary Roman Catholicism : Crisis and Challenges*, Sheed & Ward, Kansas, 1987.
- Disputed Questions : On being a Christian*, Abingdon, Nashville, 1982, Orbis, Maryknoll, N.Y. 1989.
- Faith and Fratricide : The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.
- Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper, San Francisco, 1992.
- Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Liberation Theology: Human Hope confronts Christian History and American Power*, Paulist Press, New York, 1972.
- Mary: The Feminine Face of the Church*, Westminster Press, Philadelphia, 1977.
- New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, The Seabury Press, New York, 1975.
- Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983.
- The Church Against Itself: An Inquiry into the Conditions of Historical Existence for the Eschatological Community*, Herder and Herder, New York, 1967.
- The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*, Paulist Press, New York, 1970.
- To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, New York, 1981.
- Womanguides: Readings toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1985.
- Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical communities*, Harper & Row, San Francisco, 1986.
- Women and Redemption: A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis, 1998.

- En collaboration

- Ruether, Rosemary, Radford et Eugene C. Bianchi**, *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation*, Paulist Press, New York, 1976.
- Ruether, Rosemary Radford, (dir.)** *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York, 1974.

Ruether, Rosemary Radford et Eleanor McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York, 1979.

Ruether, Rosemary Radford et Rosemary Skinner Keller (dir.), *Women and Religion in America*, 3 vol., Harper & Row, San Francisco, 1981, 1983, 1986.

Ruether, Rosemary Radford, (dir.) *Ecofeminism: The Challenge to Theology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000.

Gender, Ethnicity, and Religion: Views from the Other Side, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 2002.

Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1996.

- Essais et articles

Ruether, Rosemary Radford, « A Feminist Perspective » dans *Doing Theology in a Divided World: Papers from the sixth international conference of EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) Genève, 1983*, Virginia Fabella et Sergio Torres (dir.) Orbis, Maryknoll, New York, c. 1985, pp. 65-71.

« An Unexpected Tribute to the Theologian » dans *Theology Today*, 27 (Oct.1970), pp. 332-339.

« Before and Beyond Patriarchy : Rebuilding, Healing Cultures » dans *Feminist Theology* no2 (Jan.1993) pp. 98-112.

« Christian Understanding of Human Nature and Gender » dans *Religion, Feminism and the Family*, Anne Carr et Mary Stewart Van Leeuwen (dir.) Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1996, pp. 95-110.

« Christology and Feminism: Can a male savior save women? » dans *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, New York, Crossroad, 1981 pp.45-56.

« Ecofeminism and Healing Ourselves, Healing the Earth » dans *Feminist Theology*, no 9, (May 1995), pp. 51-62.

« Deconstruction, feminist theology and the problem of difference: Subverting the race/gender divide », dans *Theological Studies*, vol. 62, no 1 (March 2001), pp. 192-193.

« Envisioning our Hopes: Some Models for the Future », dans *Women's Spirit Bonding*, Janet Kalven et Mary I. Buckley (dir.), Pilgrim Press, New York, 1984, pp. 221-233.

« Feminism and Eschatology » dans *Lift Every Voice : Constructing Christian Theologies from the Underside*, Susan Brooks Thistlethwaite et Mary Potter Engel (dir.), Harper & Row, San Francisco, 1990, pp. 11-124.

« Feminism and Patriarchal Religion : Principles of Ideological Critique of the Bible », dans *Journal for the Study of the Old Testament*, no 22 (Feb. 1982), pp. 54-66.

« Feminism and Religious Faith : Renewal of New Creation ? » dans *Religion and Intellectual Life*, 3/2 (Winter 1986) pp. 7-20.

« Feminist Interpretation: A Method of Correlation » dans *Feminist Interpretation of the Bible*, Letty Russell (dir.) Westminster Press, Philadelphia, 1985, pp. 111-124.

« Feminist Theology and Spirituality » dans *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, Judith L. Weidman (dir.), Harper & Row, San Francisco, 1984, pp. 9-32.

« From Misogynism to Liberation » dans *IDOC International Documentation*, 71 (Mars-avril 1976), pp. 106-118.

« Goddesses and Witches: Liberation and Countercultural Feminism » dans *The Christian Century*, 97 (10 Dec. 1980), pp. 842-847.

« Home and Work: Women's Roles and the Transformation of Values », dans *Theological Studies*, no 36 (Dec. 1975), pp. 647-659.

Ruether, Rosemary Radford, « Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics » dans *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Kari Elisabeth Børresen (dir.), Solum Förlag, Oslo, 1991, pp. 258-281.

« Interview: Rosemary Radford Ruether with Lisa Isherwood », dans *Feminist Theology*, no 24 (May 2000), pp. 105-116.

« Lecture I: Sexism and God-Talk » dans *Moravian Theological Seminary Bulletin*, (1972), pp. 49-62.

« Male Chauvinist Theology and the Anger of Women », dans *Cross Currents*, 21 (Spring 1971), pp. 173-185.

« Male Clericalism and the Dread of Women », dans *The Ecumenist*, 11 (July 1973), pp. 65-69.

« Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church » dans *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Rosemary R. Ruether (dir.), Simon and Schuster, New York, 1974, pp. 150-183.

« Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective », dans *Womansspirit Rising: A feminist Reader in Religion*, Carol CHRIST et Judith PLASKOW, (dir.), Harper & Row, San Francisco, 1979, pp. 43-52.

« Moving beyond 'who killed the Goddess?': Female symbols, values, and context », dans *Christianity and Crisis*, no 46 (12 Jan. 1987), pp. 460-464.

« Prophetic Tradition and the Liberation of Women: A Story of Promise and Betrayal » dans *The Drew Gateway*, 55 no 2 et 3 (Winter 1984- Spring 1985) pp. 114-124.

« Sexism and God-Language » dans *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Judith Plaskow et Carol Christ (dir.), Harper, San Francisco, 1989, pp. 151-162.

« Sexism and God-Talk: Two models of relationship » dans *Process and Relationship: Issues in Theology, Philosophy and Religious Education, A Festschrift for Randolph, C. Miller*, Iris V. Cully and K. Cully (dir.), Religious Education Press, Birmingham, Ala., 1978, pp. 75-81.

« Sexism and the Liberation of Women », dans *From Machismo to Mutuality: Essays on Woman-Man Liberation*, Eugene C. Bianchi et Rosemary R. Ruether (dir.) Paulist Press, New York, 1976, pp. 102-118.

« Sexism and the Theology of Liberation: Nature, Fall and Salvation as seen from the Experience of Women » dans *The Christian Century*, vol. 90, (12 Dec. 1973), pp. 1224-1229.

« The Becoming of Women in Church and Society » dans *Cross Currents*, 17 (Fall 1967), pp. 418-426.

« The God of Possibilities: Immanence and Transcendence Rethought » dans *The Bright Side of Life*, Ellen Van Wolde (dir.), SCM Press, London, 2000, pp. 45-54. Traduction française: « Le Dieu des possibles: L'immanence et la transcendance repensées » dans *Concilium*, no 287 (Déc. 2000) pp. 45-55.

« The Development of My Theology », dans *Religious Studies Review*, 15 (Jan. 1989), pp. 1-4.

« The Female Nature of God: A Problem in Contemporary Religious Life », dans *Concilium*, no 143 (1981), pp. 61-66.

Traduction française: « La Féminité de Dieu: Un problème dans la vie religieuse contemporaine » dans *Concilium*, no 163 (1981), pp. 93-101.

« The Future of Feminist Theology in the Academy » dans *Journal of the American Academy of Religion*, 53 (Dec. 1985), pp. 703-713.

Ruether, Rosemary Radford, « The Task of Feminist Theology » in *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*, John D. Woodbridge et Edward McComiskey (dir.), Zondervan, Grand Rapids, 1991, pp. 359-376.

« The Women's Experience and Perspective » dans *The American Religious Values and the Future of America*, Roger Van Allen (dir.), Fortress Press, Philadelphia, 1978, pp. 139-158.

« Theology as Critique of and Emancipation from Sexism » dans *The Vocation of the Theologian*, Theodore W. Jennings Jr. (dir.), Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 25-36.

« Triple Oppression: Sex, Class, and Race » dans *God and Human Freedom: A Festschrift in Honor of Howard Thurman*, Henry James Young (dir.), Friends United Press, Richmond, Ind. 1983, pp. 32-43.

« Toward New Solutions: Working Women and the Male Workday » dans *Christianity and Crisis*, 37 (Feb. 7, 1977), pp. 3-8.

« Why Socialism needs Feminism and Vice-Versa » dans *Christianity and Crisis*, 40 (April 28, 1980), pp. 103-108.

« Women, Ecology, and the Domination of Nature » dans *The Ecumenist*, 14 (Nov.-Dec. 1975), pp. 1-5.

« Women's difference and equal rights in the Church » dans *The Special Nature of Women ? Concilium* no 6, (1991), pp. 11-18. Traduction française : « Différence et égalité des droits des femmes dans l'Église », dans *Concilium*, no 238 (1991) pp. 25-33.

« Women's Liberation in Historical and Theological Perspective », dans *Soundings*, no 53, (Winter 1970), pp. 363-373.

« Women's Liberation and Reconciliation with the Earth » dans *Women and the World: Toward a New Theology*, Anne McGraw Benett, Jean Crosby and Judo Michaels (dir.), Berkeley, Ca. 1972, pp. 31-38.

B) Essais critiques.

Ahern, Annette, « Berger, Modernity, and Feminism », dans *Journal of Dharma*, 22, (July-Sept. 1997), pp. 294-322.

Armour, Ellen T. « Questioning 'woman' in feminist/womanist theology: Irigaray, Ruether, and Daly » dans *Transfigurations : Theology and the French Feminists*, Maggie Kim C. W., Susan M. St Ville et Susan M. Simonaitis (dir.), Fortress Press, Minneapolis, 1993, pp. 143-169.

Askew, Angela V., « Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology », article de recension, dans *Union Seminary Quarterly Review*, 40 (1985), pp. 59-68.

Bolli, Michèle, « Sexism and God-Talk : Toward a feminist theology », article de recension, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 117 no 4, (1985), pp. 326-327.

Bouma -Prediger, Steven, « Ecology and Social Justice : Toward an integral Christian Theology of Nature and Human Liberation », unpublished paper, Chicago, 1991.

The Greening of Theology : The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann, Scholars Press, Atlanta, 1995.

Bromell, David J., « Sallie McFague's Metaphorical Theology » dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61 Fall 1993, pp. 485-503.

Businger-Chassot, Hélène, « Dieu au-delà du masculin et du féminin: Celui/Celle qui est », article de recension de la traduction française de *She Who Is*, dans *Théoforum*, 31 (2000), pp. 362-364.

« Toward the renewal of religious language: The hermeneutics of Paul Ricoeur and the feminist, transformative hermeneutics of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in

conversation », Mémoire de maîtrise (non-publié) présenté à l'Université de Villanova, Villanova, Pa, March, 1999.

Chapman, G. Clarke, « Speaking of God in a Nuclear Age » dans Anglican Theological Review, vol.73 no3, Summer 1991, pp. 250-266.

Chopp, Rebecca S., « Seeing and Naming the World Anew: The Works of Rosemary Radford Ruether », dans Religious Studies Review, 15, (Jan.1989), pp. 8-11.

Clifford Anne M., « *The Body of God* », article de recension dans Horizons: Journal of the College Theology Society, no 21 (Fall 1994), pp. 360-361.

Cobb, John and Davaney, S., « *Models of God: Theology for an Ecological ,Nuclear Age* » dans Religious Studies Review 16, Jan. 1990, pp. 36-42.

Coll , Regina A. *Christianity and Feminism in Conversation*, Mystic CT, Twenty - Third Publications, 1994, 2d printing 1995.

Couture Denise et Daniel Grondin, « Révélation biblique et expérience: sources de la théologie? Gordon D. Kaufman et la théologie comme construction délibérée de l'imagination » dans Approches, 1 (Mars 1986), pp. 9-22.

Couture Denise, «La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord. Point de vue québécois.» dans Religiologiques, no 21 (Printemps 2000) pp. 83-99.

« Dieu agit-elle ? » Présentation à la Société Canadienne de Théologie, 24 octobre 2003, Montréal, Québec, texte non encore publié, pp.1-8.

«L'Ekklesia des femmes selon Rosemary Radford Ruether » dans L'autre Parole, no 72, hiver 1997, pp.22-33.

Couture, Denise et Marie-Andrée Roy, « Dire Dieu: Dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives de féminisation du mot Dieu en contexte québécois.» dans *Dire Dieu aujourd'hui* coll. Heritage et Projet 54, sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, 1994, pp. 133-146.

Cunningham, David S., « Trinitarian Theology since 1990 » dans Reviews in Religion and Theology, 4 (Nov. 1995), pp. 8-16.

D'Angelo, Mary Rose, « Remembering Her: Feminist Readings of the Christian Tradition », dans Toronto Journal of Theology, 2, no 1, (Spring 1986), pp. 118-126.

Dallavalle, Nancy A., « Neither Idolatry nor Iconoclasm : A critical essentialism for Catholic feminist theology », dans Horizons: Journal of the College Theology Society, vol. 25 (1998), pp. 23-42.

Dalton, Anne-Marie, « Human Rights and Liberation in Feminist Creation Theology" dans *Intersecting Voices: Critical Theologies in a Land of Diversity*, Don Schweitzer et Derek Simon (dir.), Novalis, Ottawa, 2004, pp. 121-124.

Davaney, Sheila Greeve, « *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age*, by Sallie McFague », article de recension, dans Religious Studies Review 16 no1 (Jan. 1990), pp.36-40.

« The limits of the appeal to women's experience », dans *Shaping a new vision*, Research papers, VMI, Ann Arbor, Mi. 1987.

Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman, Trinity Press, Philadelphia, 1991.

Dermience, Alice, « Elizabeth A. Johnson: Dieu au-delà du masculin et du féminin: Celui/Celle qui est », article de recension, dans Revue Théologique de Louvain, 32, fasc.1 (2001), pp. 113-116.

« La Question de Dieu et la Représentation de Dieu : Un Défi pour la Théologie Féministe » dans E/T Bulletin de l'Association Européenne de Théologie, Tübingen, 1992, pp. 40-50.

- Dumais, Monique**, « La conception du péché chez les théologiennes féministes » dans *Culpabilité et péché : Études anthropologiques, théologiques et pastorales*, Arthur Mettayer et Jacques Doyon (dir.), Éditions Fides, Montréal, 1986, pp. 139-152.
- Evans, Ruth**, « Woman as Other: A Study of Alienation in Rosemary Ruether, Mary Daly and Sheila Collins », Mémoire de maîtrise présenté à l'Université St. Michael's College, Toronto, 1980.
- Finger, Reta**, « A new approach to Systematic Theology », article de recension de *Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology*, dans *Daughters of Sarah* vol. 10 no 4 (July-Aug. 1984), pp. 13-15.
- Fulkerson, Mary, McClintock**, « *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* » dans *Religious Studies Review*, vol. 21,1, (Jan. 1995), pp.22-27.
- Hart, James** « Models of God : Evangel-logic » dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 29-37.
- Hines, Mary E., Mary Rose D'Angelo et John Carmody**, « Three Perspectives : *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* », article de recension, dans *Horizons: Journal of the College Theology Society*, 20, (Fall 1993), pp. 324-343.
- Hinsdale, Mary Anne** : « Heeding the Voices: An Historical Overview » dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Ann O'Hara Graff (dir.), Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995, pp. 22-48.
- Hinton, Rosalind**, « A Legacy of Inclusion: An Interview with Rosemary Radford Ruether », dans *Crosscurrents*, vol. 52, no 1 (Spring 2002), pp. 28-37.
- Imbelli, Robert P.**, « *She Who Is* : A Review », article de recension, dans *Church* 51 (1993), pp. 51-56.
- Jones, Serene**, « Between a Rock and a Hard Place » dans *Horizons in Feminist Theology : Identity, Tradition, Norms*, Rebecca Chopp et Sheila Greeve Davaney (dir.), Fortress Press, Minneapolis, 1997, pp.33-53.
- Johnson, Elizabeth A.**, « *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age*, by Sallie McFague » article de recension, dans *Commonweal*, (March 11, 1988), pp. 151-152.
- Kaufman, Gordon D.**, « *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age*, by Sallie McFague », article de recension, dans *Theology Today*, vol. 45 (March 1988) pp. 95-101.
- « Models of God : Is Metaphor Enough ? » dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 11-18.
- Kimel, Alvin F. Jr.** (dir.) *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mi., Gracewing, Leominster, England, 1992.
- Lefebure, Leo D.** « The Wisdom Tradition in Recent Christian Theology », dans *Journal of Religion*, 76 , (Apr. 19) pp. 338-348.
- « The Wisdom of God » part 1, dans *Christian Century*, 111 (Oct. 19, 1994) pp. 951-956 ; part 2 *The Christian Century*, (Oct. 26, 1994) pp. 984-988.
- Leonard, Ellen**, « *Sexism and God-Talk* » article de recension, dans *The Ecumenist*, 23, (May-June 1985), pp. 61-63.
- McFague, Sallie**, « Response » dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 38-44.
- Melançon, Louise**, « L'expérience de conversion et du péché d'après Rosemary Radford Ruether », dans *Culpabilité et péché : Études anthropologiques, théologiques et pastorales*, Arthur Mettayer et Jacques Doyon (dir.), Éditions Fides, Montréal, 1986, pp. 153-155.
- Micks, Marianne H.** , « *To change the World : Christology and Cultural Criticism* », article de recension, dans *Theology Today*, 39 (July 1982), pp. 214-215.

Mulder, Anne-Claire, « Thinking about the *Imago Dei* – Minimalizing or Maximalizing the Difference Between the Sexes: A Critical Reading of Rosemary Radford Ruether's Anthropology Through the Lenses of Luce Irigaray's Thought » dans *Feminist Theology*, no 14 (Jan. 1997), pp. 9-33.

Mullins, Mary, « *New Woman/New Earth : Sexist Ideologies and Human Liberation* », article de recension, dans *Horizons*, 5 (Spring 1979), pp. 129-130.

Murray, Leslie A., « *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, by R.R. Ruether » article de recension, dans *Process Studies* 22 (fall 1993), pp. 149-162.

O'Hara Graff, Ann, (dir.) *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1995.

« The Struggle to Name Women's Experience » dans *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1995, pp. 71-89.

O'Neill, Mary Aquin, « Imagine Being Human : An Anthropology of Mutuality » dans *Miriam's Song II*, Priests for Equality, Hyattsville, MD, (1988), pp. 11-14.

Research Report: Women in Church and Society, Proceedings of the Catholic Theological Society of America, Sara Butler (dir.), Mahaw, N. J. 1978.

« *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* », article de recension, dans *Religious Studies Review*, vol. 21 no1, (Jan.1995), pp. 19-22.

« Toward a Renewed Anthropology », dans *Theological Studies*, no 36 (1975), pp. 725-736.

Parmentier, Elisabeth, *Les Filles Prodiges: Défis des Théologies Féministes*, Labor et Fides, Genève, 1998.

Pauw, Amy Plantinga, « Braiding a new footbridge: Christian wisdom, classic and feminist » dans *Christian Century*, 110 (Nov. 17-24, 1993), pp. 1159-1162.

Pellauer, Mary, « *Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology* », article de recension, dans *Theology Today*, 40 (Jan. 1984), pp. 472-476.

Rabuzzi, Kathryn Allen, « The Socialist Feminist Vision of Rosemary Radford Ruether : A Challenge to Liberal Feminism », dans *Religious Studies Review*, 15, (Jan. 1989), pp. 4-8.

Ramsey, William M., *Four Modern Prophets: Walter Rauschenbusch, Martin Luther King Jr., Gustavo Gutierrez and Rosemary Radford Ruether*, John Knox Press, Atlanta, 1986.

Reites, James W., « To speak rightly about God : Feminist Theology and the Mystery of God », dans *Landas*, 8,(1994), pp. 219-236.

Reno, R. R., « Feminist Theology as Modern Project », dans *Pro Ecclesia*, vol. 5, (Fall 1996), pp. 405-426.

Ruether, Rosemary Radford, « Models of God: Exploding the Foundations », dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 19-23.

Reynolds, Terrence, « Two McFagues: Meaning, Truth, and Justification in *Models of God* » dans *Modern Theology*, vol. 11, pp. 289-313.

« Walking Apart Together : Lindbeck and McFague on Theological Method », dans *Journal of Religion*, no 77 (Jan. 1997), pp. 44-67.

Schrein, Shannon, *Constructivist and Revisionist Feminist Christology in Conversation: Sallie McFague and Elizabeth Johnson*. Thèse de doctorat présentée à Marquette University, 1996.

Quilting and Braiding: the Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth Johnson in Conversation, Collegeville, Liturgical Press, 1998.

- Sharp, Carolyn**, « A Feminist Critique of Leonardo Boff's Vision of God Based on the Works of Rosemary Radford Ruether », mémoire de maîtrise présenté à St Michael's College, Toronto, 1986.
- Snyder, Mary Hembrow**, *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*, Twenty-Third Publications, Mystic, Ct., 1988.
- Sontag, Frederick**, « Metaphorical Non Sequitur ? », dans *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65 –1 (Winter 1991). pp. 83-96.
- Tardiff, Mary**, « Bibliography : Rosemary Radford Ruether », dans *Modern Churchman*, vol. 30, no 1, (1988), pp. 50-55.
- Taylor, Mark Kline**, « *Metaphorical Theology : Models of God in Religious Language*, by Sallie McFague », article de recension, dans *Theology Today* vol. 40,(1983-1984), pp. 464-472.
- Tennis, Diane**, « *Women Church : Theology and Praticice of Feminist, Liturgical Communities* » article de recension, dans *Theology Today* 44 (April 1987), pp. 139-142.
- Thistlethwaite, Susan Brooks**, « Beyond dualisms: Rosemary Radford Ruether's New Woman/New Earth » dans *The Christian Century*, 110 (Apr. 1993), pp. 399-402.
- Tracy, David**, « Models of God : Three Observations » dans *Religion and Intellectual Life*, vol. 5 (Spring 1988), pp. 24-28.
- Weaver, Mary Jo**, « A discussion of Sallie McFague's *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age* : Introduction » dans *Religion and Intellectual Life* vol. 5 (Spring 1988) pp. 9-10.
- Wells, Harold G.** « *She Who Is : The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* », dans *Touchstone* 13, (Jan. 1995) pp. 37-74.
- « Trinitarian Feminism : Elizabeth Johnson's Wisdom », dans *Theology Today*, 52, (Oct.7, 1995), pp.330-343.
- Young, Robin Darling**, « She Who Is : Who Is She ? » article de recension, dans *The Thomist*, 58 (1994), pp. 323-333.
- Zagano, Phyllis**, « In Whose Image ? –Feminist Theology at the Crossroads », dans *This World*, no 15, (Fall 1986), pp. 78-86.
- Zagano, Phyllis et Terrence W. Tilley, (dir.)** *Things New and Old : Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, Crossroad, New York, 1999.

C) Ouvrages généraux sur les théologies et théories féministes

- Ackermann, Denise**, « Liberating the Word : Some Thoughts on Feminist Hermeneutics », dans *Scriptura*, no 44 (March 1993), pp. 1-18.
- Agacinski, Sylviane**, *Politique des Sexes*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- Børresen, Kari Elisabeth**, *Image of God and gender models in Judeo-Christian tradition*, Solum Forlag, Oslo, 1991, traduction anglaise, Humanities Press, New Jersey, c1991.
- Subordination et équivalence: Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo, Mame, Paris, 1968.
- Braidotti, Rosi**, *Metamorphoses: Toward a materialist theory of becoming*, Polity, Cambridge, Blackwell, Malden, MA, 2002.
- Nomadic Subjects : embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Patterns of dissonance : A study of women in contemporary philosophy*, Routledge, New York, 1991.

- Carr, Anne E.**, *Transforming Grace : Christian Tradition and Womens' Experience*, Harper, San Francisco, 1988. Traduction française : *La Femme dans l'Église : Tradition chrétienne et théologie féministe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1993.
- Carr Anne E. et Mary Stewart Van Leuwen (dir.)** *Religion, Feminism and the Family*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1996.
- Carr Anne E. et Elisabeth Schüssler Fiorenza**, *Women, work and poverty*, T.&T. Clark, Edingburgh, 1987.
- Chopp, Rebecca**, *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. Crossroad, New York, 1991.
- The Praxis of Suffering : An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1986.
- « Feminism's Theological Pragmatics: A social naturalism of women's experience. » dans *The Journal of Religion*, vol. 67/2 : 239-256, 1987.
- Chopp, Rebecca et S. Greeve Davaney, (dir.)** *Horizons in Feminist Theology : Identity, Tradition, Norms*, Fortress Press, Minneapolis, 1997.
- Christ, Carol et J. Plaskow, (dir.)**, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Harper Collins, San Francisco, 1979.
- Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco, 1989.
- Clifford Anne M.**, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2001.
- Cooper, Austin**, *Julian of Norwich: Reflections on selected texts*, Twenty-Third Publications, Mystic, Ct, 1988.
- Daly, Mary**, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.
- De Boer, Esther**, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, traduit du hollandaise par John Bowden, Trinity Press International, Harrisburg, Pa, 1997.
- Dempsey, Jane Douglass et James F. Kay**, *Women, Gender, and Christian Community*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1997.
- Farley, Margaret A.**, « A Feminist Version of Respect for Persons », dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. Curran, Margaret A. Farley et Richard A. McCormick (dir.), Paulist Press, New York/Mahawh, N.J. 1996, pp. 164-183.
- « Feminist Ethics » dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. Curran, Margaret A. Farley et Richard A. McCormick (dir.). Paulist Press, New York/Mahawh, N.J., 1996, pp. 5-10.
- « New Patterns of Relationships: Beginnings of a Moral Revolution » dans *Theological Studies*, vol. 36 no 4 (Dec. 1975), pp. 627-646.
- Personal Commitments : beginning, keeping, changing*, Harper & Row, San Francisco, 1986.
- Finson, Shelley D.**, *Women and Religion : a bibliographic guide to Christian feminist liberation*, University of Toronto Press, Toronto, 1991.
- Gebara, Ivone**, *Le mal au féminin: Réflexions théologiques à partir du féminisme*. L'Harmattan, Paris, Montréal, 1999.
- Longing for Running Water : Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération » dans *Alternatives Sud*, vol.VII (2000), pp. 225-241.
- Genest, Olivette**, « La critique féministe de la raison théologique » dans *Les bâtisseuses de la cité*, Émile Tardy et all., *Les cahiers scientifiques*, 79, ACFAS, Montréal, 1993, pp. 349-358.

- Genest, Olivette**, « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle : De quelques évidences », dans Recherches féministes, vol. 3 no 2 (1990), pp. 11-30.
- « L'impact de la critique féministe sur l'étude de la théologie » dans Studies in Religion/ Sciences Religieuses, 23/3 (1994), pp. 331- 337.
- Graff, Ann O'Hara, (dir.)** *In the Embrace of God : Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1995.
- Gross, Rita**, *Beyond Androcentrism : New essays on women and religion*, Scholars Press for the American Academy of Religion, Missoula, Mo, 1977.
- Heyward, Carter Isabel**, « An unfinished symphony of liberation : the radicalization of Christian feminism among white U.S. women : A review essay » dans Journal of Feminist Studies in Religion, 1 (Spring 1985), pp. 99-118.
- The Redemption of God: A theology of mutual relation*, American University Press, Washington, D.C., 1982.
- Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, Harper & Row, San Francisco, 1989.
- Irigaray, Luce**, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, Paris, 1977.
- L'éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris, 1984.
- Le souffle des femmes*, ACGF, Paris, 1996.
- Sexes et parentés*, Éditions de Minuit, Paris, 1987.
- Kaufman, Gordon D.** *An Essay on Theological Method*, Missoula, Scholars Press, 1973.
- « Constructing the concept of God » dans *Is God God ?* Axel D. Steuer & James William McClendon Jr. (dir.), Abingdon, Nashville, 1975, rev. ed. 1979.
- In Face of Mystery : A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993.
- La Question de Dieu aujourd'hui*, traduction française de *God, the Problem*. Editions du Cerf, Paris, 1975.
- King, Ursula**, *Women and spirituality: voices of protest and promise*. McMillan, Basingstoke, Hampshire, 1989.
- King, Ursula**, « Voices of protest and promise : Women's studies in religion, the impact of the feminist critique on the study of religion » dans Studies in Religion/ Sciences Religieuses, 23/3, (1994) pp. 315-329.
- Lacelle, Elisabeth J.**, *L'incontournable échange : Conversations œcuméniques et pluri-disciplinaires*, Bellarmin, Montréal, 1994.
- LaCugna, Mowry, Catherine**, *Freeing Theology: The Essentials of Feminist Theology*, Harper Collins, San Francisco, 1993.
- God for us: The Trinity and Christian life*, Harper, San Francisco, 1991.
- Moltmann, Elisabeth et Moltmann, Jürgen**, *Dieu homme et femme*, Cerf/Fides, Paris/Montréal, 1984. Édition originale en anglais: *Humanity in God*, The Pilgrims Press, New York, 1983.
- Moltmann -Wendel, Elisabeth**, *I Am My Body: A Theology of Embodiment*, Continuum, New York, 1995.
- The Women around Jesus*, Crossroad, New York, 1988.
- Morny, Joy et Eva K. Neumaier**, *Gender, genre and religion : feminist reflections*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont. 1989.
- Nothwehr Dawn M.**, *Mutuality: A formal norm for Christian social ethics*, Catholic Scholars Press, San Francisco, London, Bethesda, 1998.
- Newman, Barbara**, *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley, 1987.

- Parmentier, Elisabeth**, *Les filles prodiges: Défis des théologies féministes*. Labor et Fides, Genève, 1998.
- Ross, Susan A.**, « Feminist Theology: A Review of Literature », dans *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Charles E. Curran, Margaret A. Farley et Richard A. McCormick (dir.), Paulist Press, New York, 1996, pp. 11-30.
- Roy, Marie-Andrée et Agathe Lafortune**, *Mémoires d'elles : Fragments de vie et spiritualité des femmes*, Médiaspaul, Montréal, 1999.
- Russell, Letty M.**, (dir.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia, 1985.
- Household of freedom: authority in feminist theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1987.
- Russel, Letty M. et J. Shannon Clarkson**, *Dictionary of feminist theology*, Westminster Press, Louisville, Ky, 1996.
- Schroer, Silvia**, « The Book of Sophia » dans E. Schüssler Fiorenza (dir.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, pp. 17-37.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth**, *Bread not Stone: The challenge of feminist biblical interpretation*, Beacon Press, Boston, 1984.
- In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983. Traduction française : *En Mémoire d'elle: Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Editions du Cerf, Paris, 1986.
- Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet : Critical Issues in Feminist Christology*, New York, Continuum, 1994.
- Stevens, Maryanne**, *Reconstructing the Christ symbol: essays in feminist Christology*, Paulist Press, New York, 1993.
- Tatman, Lucy**, *Knowledge that matters : A feminist theological paradigm and epistemology*, The Pilgrim Press, Cleveland, 2001.
- Thistlethwaite, Susan Brooks**, *Sex, Race, and God, Christian Feminism in Black and White*, Crossroad, New York, 1989.
- Tong, Rosemarie**, *Feminist Thought : A Comprehensive Introduction*, Westview Press, Boulder, Co, 1989.
- Tunc, Suzanne**, *Des femmes aussi suivaient Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
- Walsh, Mary Paula**, *Feminism and Christian tradition : an annotated bibliography and critical introduction to the literature*, Greenwood Press, Westport, Conn. 1999.
- Welch, Sharon D.**, *Communities of Resistance and Solidarity : A Feminist Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985.
- A feminist Ethic of Risk*, Fortress Press, Minneapolis, 2000.
- Wilson-Kastner, Patricia**, *Faith, Feminism and the Christ*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.
- Young, Pamela Dickey**, *Feminist Theology/Christian Theology : In search of Method*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, revised edition, Wipf and Stock, Eugene, Or. 2000.
- Young, Serenity** (dir.), *Encyclopedia of Women & World Religion*, Macmillan, New York, 1999. vol 1 & 2.

D) Ouvrages généraux de théologie et de philosophie

- Bonnard, P. E.**, « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », dans M. Gilbert (dir.) *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Presses universitaires de Louvain, Louvain, 1979, pp. 117-149.
- Chouraqui, André**, *La Bible*, traduction française de, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.

- Dornisch, Loretta**, *Faith and Philosophy of Paul Ricoeur*, Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y., 1990.
- Dunn, James**, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster Press, Philadelphia, 1990.
- Duquoc, Christian**, "Homme / Image de Dieu" dans *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Eicher (dir.), adaption française de Bernard Lauret, Éditions du Cerf, Paris, 1996.
- Gilbert, M.**, (dir.) *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press, Louvain, 1979.
- Gutiérrez, Gustavo**, *Théologie de la libération : Perspectives*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974.
- Hengel, Martin**, *Judaism and Hellenism*, SCM Press, London, 1973, vol.1.
- Kuhn, Thomas, S.**, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1977.
- Larcher, Claude**, *Études sur le livre de la Sagesse*, J. Gabalda, Paris, 1969.
- Laurier, Bernard**, (dir.) *Nouveau Dictionnaire de Théologie Catholique*, Éditions du Cerf, Paris, 1996.
- Le Doeuff, Michèle**, *Le Sexe du Savoir*, Aubier, Paris, 1998.
- Müller, Denis**, « Le rapport des humains aux animaux dans la perspective de l'éthique: Mise en situation sociale » dans *Théologiques*, Revue de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, vol. 10, no 1 (2002), pp. 89-108.
- Müller, Denis et Andrea Arz de Falco**, *Les animaux inférieurs et les plantes ont-ils droit à notre respect?: Réflexions éthiques sur la dignité de la créature*, Cahiers médico-sociaux, Médecine et Hygiène, Genève, 2002.
- Patout Burns, J.**, (trad. et dir.) *Theological Anthropology*, Coll. Sources of Early Christian Thought, Fortress Press, Philadelphia, 1981.
- Reagan, Charles E.**, *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*, Beacon Press, Boston, 1978.
- Ricoeur, Paul**, *Finitude et Culpabilité*, vol. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960.
- The Rule of Metaphor: Multidisciplinary studies of the creation of meaning in language*, University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- "The Metaphorical Process", dans *Semeia*, no 4, (1975), pp. 75-106.
- Schweitzer, Don et Derek Simon**, *Intersecting Voices : Critical theologies in a land of diversity*, Novalis, Ottawa, 2004.
- Stiver, Dan R.**, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell, Malden, Ma. 1996.
- Tracy, David**, *Blessed Rage for Order: The new pluralism in theology*, Seabury Press, New York, 1975.
- Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- The Analogical Imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, Crossroad, New York, 1981.
- Traduction oecuménique de la Bible (TOB)** Éditions du Cerf, Paris, 1972-1975.